MODELUL CULTURAL EUROPEAN

CONSTANTIN NOICA (1909–1987). Născut în localitatea Vităneşti, jud. Teleorman. Cursuri la liceele „Dimitrie Cantemir" şi „Spiru Haret" din Bucureşti. Debutează ca licean în revista „Vlăstarul" (1927). Cursuri universitare la Facultatea de Litere şi Filozofie din Bucureşti (1928–1931).

A fost bibliotecar la Seminarul de Istorie a filozofiei, membru al Asociaţiei „Criterion" (1932–1934); studii pentru specializare în Franţa (1938–1939); doctoratul în filozofie la Universitatea din Bucureşti, cu teza *Schiţă pentru istoria lui cum e cu putinţă ceva nou* (publicată în acelaşi an, 1940).

În anii războiului mondial este referent pentru filozofie în cadrul Institutului româno-german de la Berlin; editează, împreună cu C. Floru şi Mircea Vulcănescu, patru cursuri universitare ale profesorului Nae Ionescu şi anuarul „*Izvoare de filozofie*" (1942–1943); în toamna anului 1943 îi este respinsă participarea la concursul pentru ocuparea conferinţei de Filozofia culturii şi a istoriei.

Între anii 1949 şi 1958 are domiciliu forţat la Cîmpulung-Muscel, iar între decembrie 1958 şi august 1964 este deţinut politic.

Din 1965 este cercetător principal la Centrul de Logică al Academiei Române, de unde se va pensiona în 1975. Ultimii ani de viaţă i-a petrecut la Păltiniş, unde se află şi mormîntul său.

În 1988 i s-a acordat Premiul Herder, iar în 1990 a fost primit membru post-mortem al Academiei Române.

Preocupările filozofice ale lui Constantin Noica au cuprins întregul cîmp al filozofiei, de la gnoseologie, filozofia culturii, axiologie şi antropologie filozofică la ontologie şi logică, de la istoria filozofiei la filozofia sistematică, de la filozofia antică la cea contemporană, de la editări, traduceri sau interpretări la critică şi creaţie.

Lucrări principale: *Mathesis sau bucuriile simple* (1934), *Pagini despre sufletul românesc* (1944), *Rostirea filozofică românească* (197o), *Creaţie şi frumos în rostirea românească* (1973), *Eminescu sau gînduri despre omul deplin al culturii româneşti* (1975), *Sentimentul românesc al fiinţei* (1978), *Devenirea întru fiinţă* (1981), *De dignitate Europae* (1988) ş.a.

CONSTANTIN NOICA

MODELUL CULTURAL EUROPEAN





HUMANITAS
BUCUREŞTI, 1993

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ISBN 973-28-0390-8



Notă

Modelul cultural european este ultima carte scrisă şi încheiată de Constantin Noica. A apărut în limba germană, în traducerea lui Georg Scherg, la Editura Kriterion, Bucureşti, 1988, sub titlul *De dignitate Europae*. În limba română, aceste eseuri de filozofie a culturii europene au fost publicate mai întîi în revistele *Ramuri*, *România literară* şi *Viaţa Românească*, în anii 1986–1987. Editura Humanitas publică volumul de faţă după versiunea din revistele menţionate, revăzută şi pregătită pentru tipar de autor.

Editura

Prefață

Scrisoare către un intelectual din Occident

„Mai putem fi salvați?“ („Sind wir noch zu retten?“), vă întrebați voi, scrieți cărți voi și se lamentează unii deținători de premii Nobel din rîndul vostru.

Nu vă înțelegem. Întrebarea aceasta pe care și-o punea un Franz Alt ne sună ca venind dintr-o Europă bolnavă, aproape isterică. Salvați de ce anume? De fatalismul trezit, nu numai de penibilul determinism cultural al lui Spengler (cel care cu „fausticul“ lui a desfigurat, aproape, miracolul goethean), dar și de cîte o vorbă ca a lui Paul Valéry: „Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles“? Salvați de resemnare? de inacțiune? Salvați de cine știe ce catastrofă? Dar Einstein a acționat, în loc să declame, ca voi. S-a adresat unui președinte paralitic, cerîndu-i să *apere* lumea de pericolul atomic. Că, mai tîrziu, alt președinte, în loc să ia simple măsuri de apărare, a folosit în neștire arma cea nouă,

ba a vroit să sperie şi pe alţii cu ea, este rătăcirea sa, laolaltă cu a politicienilor din jurul său. Dar atunci acţionaţi şi voi: cereţi şi faceţi ca paraliticii voştri de acolo, agresivi, să fie puşi sub interdicţie. Ceea ce au făcut oamenii pot ei şi să desfacă. Nu veniţi să speriaţi lumea — tocmai voi, luminaţii — cu ameninţarea că cine ştie ce cometă Halley se pregăteşte să măture inevitabil viaţa pe Terra.

Sau poate vreţi să insinuaţi că *fizicienii* sînt de vină sau că ştiinţa (pretins „faustică") este de vină? Atunci recitiţi *Faust II* şi vedeţi acolo cum ştia Goethe, mai bine decît voi, *cine* se află îndărătul lucrurilor. Iar dacă credeţi în diavol, faceţi ca medievalii cu vrăjitoarele, în cazul că aveţi curaj: oriunde găsiţi un fizician, chemaţi-l în faţa Inchiziţiei şi, eventual, puneţi-l pe rug.

Dar nu ştiţi nici voi pe cine să învinovăţiţi. Între timp *urîţiţi* lumea şi degradaţi această reuşită de neasemuit care este cultura europeană. De două generaţii, tineretul vostru, din care s-ar fi putut recruta, eventual, cîteva genii, este aruncat de voi pe străzi şi isterizat. Voi nu aţi ştiut să scoateţi la lumină contrapartea de glorie a culturii noastre. În Analele Terrei — ce se vor păstra, poate, pentru o umanitate viitoare ceva mai înţeleaptă — vor figura două veacuri trecute, drept unice, nu doar prin geniile lor răzleţe, dar şi prin comuni-

tatea creată de aceste genii care-şi vorbeau de la pisc la pisc, cum spunea Nietzsche: veacul presocraticilor — şi cel al fizicienilor, începînd pe la 1850, cu Faraday, şi ţinînd pînă după şcoala de la Copenhaga.

Voi nu spuneţi aceasta umanităţii. Şi nu spuneţi că s-a ivit, de vreo 1 500 de ani, o cultură europeană care a împînzit, a exploatat, e drept, dar a şi educat cu valorile ei restul umanităţii; că aşadar aproape *tot* ce se întîmplă astăzi pe glob, şi se va întîmpla mîine chiar în cosmos, poartă pecetea Europei, oricît ar pretinde altfel etnografii şi istoricii, care descoperă alte lumi, în fond spre a le scoate din letargie şi a le jefui de comorile lor spirituale. Sîntem piraţi, conchistadori şi corsari în continuare, dar acum sîntem corsari ai spiritului — şi asta schimbă totul.

De vreme ce n-o spuneţi voi, s-o spunem oare noi, marginalii? Dar dacă nu vorbiţi voi, *trebuie* să vorbească pietrele. Şi ele vă spun mai mult: că şi fără acest fel al vostru de a urîţi veacul, l-aţi şi urîţit, prelungindu-i — pînă la absurdul, nonsensul şi cinismul ce vă sînt atît de dragi — puţinătatea de a întîrzia în ceea ce ne îngăduim a numi „era conjuncţiei". Nu ştiţi să arătaţi (cum a ştiut întotdeauna să arate inteligenţa lumii) că oamenii au între ei şi alt liant decît cel exterior, adus astăzi de sumarele noastre „conective". Voi lăsaţi pe

oameni să trăiască unul lîngă altul ca şi cum ar fi unul fără altul; şi, ajutaţi fiind de o tehnică prin care am reuşit nu atît să ajungem undeva, cît să plecăm mai repede de oriunde, o tehnică a bunelor despărţiri şi decolări, voi favorizaţi o societate în care surîsul fad, politeţea şi salutul amabil prin agitaţia mîinii dau singura măsură a societăţii noastre civilizate — societatea lui *bye-bye* (*the Bye-bye Society*).

Am scris aceste pagini cu sentimentul fratelui neluat în seamă (cum sîntem toţi aici), care cerşeşte pentru el şi lume o îmbrăţişare. Dacă nu credeţi că e posibilă, în spirit european, o nouă îmbrăţişare, atunci sau cărţile voastre sînt un simplu *bye-bye* spus lumii şi culturii, sau lumea de mîine le va arunca în foc, aşa cum cerea părintele vostru într-ale scepticismului, Hume, pentru cărţile proaste.

I

REGULA, EXCEPŢIA ŞI NAŞTEREA CULTURILOR

Viaţa omului şi a culturilor reprezintă, la drept vorbind, o dezbatere între regulă şi excepţie. Natura, ca şi omul, stau sub *legi*; omul îşi prescrie în plus, pentru comportarea sa, *reguli*; el instituie, pentru acţiunea sa în lume, *norme*. Însă legile, regulile, normele admit în fapt abateri. Vom încerca să arătăm că abaterile nu se ivesc numai în fapt, ci că sînt şi de drept. Le vom cuprinde pe toate sub formularea „excepţii faţă de regulă“ şi vom sugera, cu ajutorul lor, o prezentare a tipurilor de om din perspectiva tipurilor de cultură la care conduc excepţiile faţă de regulă. Există cinci feluri de excepţii: unele care infirmă regula, altele care o confirmă, cele care o lărgesc, cele care doar o proclamă şi, în fine, cele care devin ele regula.

În comunitatea restrînsă a familiei sau în cea lărgită a societăţii, pe căile însingurării cu sine sau pe cele ale supunerii la ceva mai înalt, stăruie rînduieli, comandamente, decaloguri sau prescripţii, peste tot. Nu oricine are cunoaşterea legilor sub care trăieşte, ci

singură cultura i-o dă; în schimb oricine devine conştient de regulile pe care este dator să le respecte, spre a fi om, şi de normele cerute, spre a fi făptuitor şi eventual creator în sînul lumii sale.

Dar se definesc oamenii şi culturile numai pe temeiul principiilor pe care le invocă? sau mai degrabă se definesc prin marginea de abateri pe care o îngăduie aceste principii? Înaintăm afirmaţia că *tipul de excepţie în care ne aşezăm hotărăşte, deopotrivă cu principiile, de om şi de cultura respectivă.* Aceasta vrea să spună că mai însemnat, de pildă, decît sensul de viaţă al cuiva, care poate fi de fiecare dată altul, şi decît viaţa cuiva, care e de fiecare dată încărcată de arbitrar, este *raportul* lor („În ce raport stai faţă de legea ta?"); iar la fel se dovedeşte a fi şi raportul dintre manifestările unei culturi şi fondul ei de principii. Atunci, cercetarea omului şi a culturilor devine cu putinţă, în măsura în care ea lasă de o parte o materie schimbătoare, anecdotică, istorică, în favoarea unei forme, respectiv a unui raport stabil. Regulile felurítelor societăţi, sau chiar ale uneia singură, pot varia: zeii lor îşi pot schimba numele şi funcţia; dar dacă raportul dintre lege şi excepţie este acelaşi, atunci şi tipul de om sau de cultură este acelaşi.

Există, dacă nu amplificăm prea mult, cinci excepţii faţă de regulă, cele înfăţişate mai sus. Întîi, *există excepţii care contrazic*

şi infirmă regula. În această primă situaţie, regula devine intolerantă faţă de excepţii, a căror ivire îi ameninţă singura ei formă de manifestare posibilă, care e siguranţa. Aşa trebuie să se fi întîmplat în comunităţile preistorice unde se practica totemismul, în cadrul căruia orice manifestare rituală şi orice prescripţie morală erau desigur comandate de cultul totemului. Numai că mentalitatea totemică a supravieţuit mult dincolo de lumile preistorice, ea fiind permanent activă în cîte un *plan,* de-a lungul istoriei. Am putea chiar denumi, prin mentalitate totemică, intransigenţa oricărei reguli faţă de cea mai mică derogare de la ea. Mentalitatea reapare, de exemplu, în demersurile dogmatice, de ordin teoretic şi practic, cele mai variate, de la cele religioase pînă la cele politice şi din imediatul vieţii istorice; căci dogmatismul se caracterizează tocmai prin aceea că nu admite excepţii faţă de regulă, el sancţionîndu-le şi căutînd să le înlăture, dacă nu le-a putut evita.

În spiritul regulii faţă de care nu încap excepţii — fie că îl numim spirit totemic ori nu — operează în definitiv, în multe privinţe, şi civilizaţia tehnico-ştiinţifică de astăzi. Ea nu caută numai exactitatea perfectă, faţă de care orice abatere reprezintă un scandal, dar în planul realizărilor tehnice nici *nu poate* admite vreo abatere. Cea mai mică fisură, într-un obiect sau instrument

produs de tehnică, anulează produsul şi poate conduce la rezultate catastrofale, cum se ştie. Cu cît sînt mai rafinate produsele, cu atît ele reclamă o precizie mai mare, iar raportul între regulă şi excepţie este aici de aşa natură, încît excepţia e făcută să tindă spre zero şi astfel, ca într-un raport matematic, valoarea raportului, aşadar siguranţa mecanismului, să tindă spre infinit. Însă cu un asemenea spirit inginerесc, care a putut pătrunde pînă în zonele umane superioare, făcînd să se vorbească o clipă despre „inginerii sufletelor", omul se aşază într-o condiţie deopotrivă de supracivilizaţie şi de subcultură totemică. A devenit rafinat la culme şi a redevenit primitiv la culme. De vreme ce totuşi nu poate renunţa, pe plan tehnic cel puţin, la demiurgia lui atît de rafinată, de altfel şi atît de greu cucerită, îi rămîne omului să pună în joc demiurgia doar acolo unde ea nu-i primejduieşte fiinţa spirituală şi nu se primejduieşte ea singură, cu riscurile ce aduce. Între timp, alte raporturi între regulă şi excepţie, nespus mai subtile decît acesta de primă instanţă, stau să dea omului şi culturilor un chip mai iscusit.

Există astfel, în al doilea rînd, *excepţii care confirmă regula,* în loc de a o infirma, ca în primul caz. Gramaticienii sînt poate cei dintîi care să fi vorbit despre reguli morfologice sau de sintaxă ce lasă loc unor excepţii neîncadrabile, pentru ei, în ordinea prin care

îmblînziseră limbile. Cum puteau da socoteală ei de cele cîteva resturi de sălbăticiune a limbilor vii? Perplexitatea lor se transforma însă degrabă în soluţia graţioasă, ori mai degrabă în expedientul de soluţie: era vorba de excepţii care, în fond, confirmau regula prin raritatea lor. Şi este probabil că, după gîndul lor, soluţia rămînea un simplu expedient, fără ca ei să vadă că acceptarea aceasta a unei situaţii de fapt exprima o situaţie de drept.

Peste tot, într-adevăr, ieşită de sub rigoarea de la început a legii, excepţia apare ca un drept pe care şi-l iau lucrurile şi vieţile în numele libertăţii. Însăşi divinitatea îşi ia cîteodată libertatea de a face derogări de la buna întocmire a lumii,spre a vădi mai limpede care este ordinea cea dreaptă. Un apologet al religiei creştine, Chateaubriand, scria în *Le Génie du christianisme* că bunul Dumnezeu a îngăduit (aşadar a făcut) să apară în sînul lumii monstruozităţi, care să scoată şi mai bine în lumină felul cum ar fi arătat lumea dacă n-ar fi fost mîna divină care s-o modeleze. Excepţia confirmă şi aici regula.

La fel o confirmă în demersurile omului. Dacă, în cazul fericit, vom intra în comunicare cu alte fiinţe raţionale, atunci semnalele noastre nu ar trebui să fie de la început exclusiv regulate: o neregulă în emisiunile de pe pămînt, alternată cu regula, ar arăta, ea

abia, că sîntem şi noi fiinţe raţionale, de vreme ce putem încălca stricta regularitate a comunicării. Altminteri, semnale electromagnetice regulate pot emite şi pulsaţiile unui astru lipsit de viaţă, dominat cum este de ritmurile naturale.

În existenţa omului, eliberarea de rigoarea legii îl înnobilează într-atît, încît ea înalţă fiinţa umană, după unii teologi, deasupra rînduielii îngereşti, atît de strictă. Totuşi, aproape tot ce facem, cu libertăţile excepţiei, confirmă regula, nu numai în ea însăşi, ci şi în felul nostru de a o înţelege. Putem uita o clipă, aşa cum vrea să uite efectiv fiul risipitor din *Biblie*, care anume este legea de viaţă sub care stăm; dar pînă la urmă fiul îşi aminteşte de ordinea familiei şi îşi dă seama că tot ce a făcut n-a fost decît o abatere care a confirmat-o. Iar înţelepciunea păstrătorului de lege, a părintelui, face ca fiul să fie atît de bine primit, în ceasul în care îşi regăseşte ordinea, încît celălalt care i se supusese tot timpul, fratele risipitorului, nu mai înţelege nimic şi se întristează.

Cînd însă înţelege, omul se bucură să constate că legea nu a fost intolerantă. La început se trezeşte bucuria gîndului obişnuit de a putea rîndui sub unitatea legii toate libertăţile faţă de ea, spre deosebire de gramaticieni, care nu solidarizează excepţia cu regula şi judecă aici doar statistic, asimilînd regula cu simpla frecvenţă a cazurilor. După

aceea însă, cu înțelepciunea secundă a omului, gîndul se bucură, nu atît de strîngerea diversității sub o unitate, cît de diversificarea unității într-o multiplicitate liberă doar în aparență, întocmai vorbei cunoscute a lui Hegel, cum că un concept adevărat se confirmă prin tot ce îl dezminte; atît de departe de „expedientul" de la început a ajuns gîndul gramaticienilor despre excepțiile ce confirmă regula. Iar acum, cînd s-a creat un prim raport viu și mișcător între excepție și regulă, vor putea apărea raporturi noi, sub semnul cărora să se manifeste oamenii și să se desfășoare culturile.

Există într-adevăr, în al treilea rînd, *excepții care lărgesc regula*, nu doar o confirmă. Acum abia excepția începe să-și arate adevăratele ei titluri, ca și tăria ei. Excepția, ieșită de sub interdicție și din infracțiune, ca în primul caz, a încetat pe de altă parte să slujească, împotriva voinței ei, un stăpîn atît de puternic, încît s-o ierte pentru răzvrătirea ei, și vine să clatine ea siguranța legii. Nici nu infirmă, nici nu confirmă simplu regula, ci o modelează, atît de intim s-a împletit cu principiul de la care părea să se abată.

Pe această linie, o admirabilă noutate s-a ivit în istoria culturii științifice. Oricine poate înregistra astăzi faptul că, de vreo două-trei veacuri, legile se educă și ele. Teoriile științifice noi nu contrazic și înlătură pe cele vechi; le lărgesc numai, pentru a le face

să dea socoteală de abaterile de la ele. Spre deosebire de tipul cunoaşterii trecute, care de fiecare dată venea să arate cît de greşite fuseseră cele anterioare ei, s-a ivit tipul de cunoaştere „prin integrări succesive". În anumite limite, cunoaşterea celor vechi nu fusese greşită; dar s-au ivit, în zonele ce depăşeau aceste limite, excepţii de la regulă, iar atunci regula s-a transfigurat.

Este ceea ce se întîmplase mai de mult într-o cunoaştere ştiinţifică restrînsă, dar de un prestigiu incomparabil, sau egal cel mult celui religios de altădată: cunoaşterea matematică. Atunci cînd s-au făcut necesare numerele negative, ele au reprezentat un scandal pentru cei care gîndeau şi calculau în limitele şirului numerelor naturale; dar teoria numerelor s-a lărgit, dînd şirul numerelor întregi. Cu fracţiile (ce abatere faţă de număr, frîntura de număr!) teoria s-a extins, adîncindu-se în ideea de număr, pînă la şirul celor raţionale; cu numerele iraţionale pînă la şirul celor reale, iar cu imaginarul pînă la cele complexe. Dar: negativ, fracţionar, iraţional, imaginar exprimă tocmai excepţia, în primul moment. Iată excepţia obligînd regula să-şi schimbe chipul şi educînd-o în acest sens. Era ca şi cum excepţia ar fi cerut legii să intre în devenire şi să devină nu altceva, ci aceea ce era în neştiutul şi negînditul ei.

În fond, teoriile ştiinţifice care se lărgeau spre a cuprinde excepţia intraseră, ca acei zei

leneşi ai religiei, în trîndăvie. Adevărurile noastre riscă să se prefacă în inerţia noastră, dacă excepţiile nu le redresează. Astăzi, cînd ştiinţele găsesc pînă şi în cosmos aceea ce ştiau dinainte, satisfacţia legii nu mai este de a fi confirmată, ci de a primi provocarea excepţiei. Se întîmplă ca în legenda din *Upanişade*, în care femeia se prefăcea succesiv în toată partea femeiască a lumii spre a scăpa de bărbat, iar acesta, succesiv şi el, în toată partea bărbătească, spre a se însoţi cu ea. (Chinezii poate ar vedea un Yang în lege şi un Yin în excepţie.)

Atît de intim s-au însoţit regula cu excepţia, în cazul excepţiei care o lărgeşte pe prima, încît în gîndirea europeană a apărut, independent de ceea ce se întîmplă în istoria ştiinţelor, o întreagă doctrină filozofică, în armonie cu procesul istoric menţionat: existenţialismul. Cel puţin în versiunea sa populară, existenţialismul acest lucru îl spune, cum că excepţia lărgeşte regula. Cu formularea „existenţa precede esenţa", în cazul omului, doctrina invocată înţelege să releve că legea omului nu e gata dată, ci cu fiecare existenţă umană, ba chiar în sînul fiecăreia, legea se redefineşte. Tot ce făptuim, sub semnul şi adesea sub blestemul libertăţii de a face, „ne face" ca oameni.

Mărginirea existenţialismului însă este de a atribui numai omului această necurmată lucrare, în timp ce — cum o vedeau în cazul

cunoaşterii — legile, esenţele, generalurile se educă şi se definesc ele însele, pretutindeni, prin „existenţă", adică prin exerciţiul lor, în cadrul căruia excepţia lărgeşte regula propusă de ele. Aceea ce doctrina relevă doar la fiinţa conştientă şi zbuciumată de anxietatea alegerii libere se întîlneşte şi în natură (aşa cum „varietăţile" lui Darwin erau şi ele existenţialiste, de vreme ce prin lupta pentru existenţă formau esenţa cîte unor specii): se întîlneşte la zeii suprainstituiţi lumii, sau se întîlneşte, cum arătam, la numere şi în tribulaţiile indivizilor, statelor şi culturilor. Excepţia poate modela regula.

Dar dincolo de excepţia care infirmă, care confirmă şi cea care lărgeşte regula există, în al patrulea rînd, *excepţia care proclamă regula rămînînd excepţie*. Ea nu se pierde în regulă, ca pînă acum, şi nu poate fi absorbită de aceasta. Rămîne excepţie, cu regulă cu tot. Intimitatea ei cu regula se păstrează perfect, dar este de altă natură acum, iar tăria ei este şi ea alta decît cea modelatoare de lege. Goethe vorbea despre „legi faţă de care nu există decît excepţii". Să fie cu putinţă astfel de legi, care rămîn în puritatea lor de lege, faţă de un univers de excepţii? Atunci afirmarea excepţiei, fie şi drept incapabilă să obţină legea, lasă loc afirmării legii, dar şi ea incapabilă să absoarbă total în ea vreuna dintre excepţii. (Ar fi ca incapacitatea divinului de a se întrupa.)

Iar asemenea legi există. Ele capătă o primă versiune în Ideile lui Platon. Nu se poate înţelege gîndul lui Platon — şi de aceea el a fost uneori răstălmăcit pînă la distorsiune — fără cercetarea raporturilor dintre excepţie şi regulă. Sînt, potrivit învăţăturii lui, tot felul de lucruri frumoase pe lume, dar nici unul nu este frumuseţea. Atunci frumuseţea să fie ceva în afara lor, cum s-a spus? Dar ele sînt *purtătoare* de frumuseţe şi nu sînt cu adevărat ceea ce sînt decît în măsura în care au parte de frumuseţe, „participă" la ea. Ele subzistă cu frumuseţea, dar, într-un fel, şi fără ea; sînt în frumuseţe, dar şi tind către ea. Sînt o abatere de la frumuseţe cu ea cu tot, aşa cum ultima este o lege faţă de care toate cele îmbibate de ea nu sînt decît o excepţie. Cînd, în raportul al doilea, excepţia doar confirma regula, prima putea uita de regulă. Acum nu uită nici o clipă, ci proclamă regula, reînnoind-o, hipostazînd-o şi căutînd-o.

Că poate fi acceptat un asemenea raport între excepţie şi regulă, o arată felul cum, pe toată întinderea vieţilor şi a culturilor ele însele, ne înfiinţăm şi ne susţinem prin legi faţă de care sîntem irevocabil o excepţie. Toate legile morale — de la etica juridică în societate pînă la etica sfinţilor în pustie — sînt de această natură. Nimeni nu este „în lege", oricît ar pretinde că o exprimă sau măcar că o respectă. Sfinţii sînt sfinţi doar pentru alţii;

în sinea lor ei se văd încărcaţi cu toate păcatele. Legea morală o respectăm numai pînă la un punct. Cetăţeanul ştie că nu e cetăţean, părintele ştie că nu e părinte, aşa cum eroul ştie că nu este erou, învăţatul că nu e învăţat, în timp ce înţeleptul spune că nebunia lumii este mai înţeleaptă decît el.

Excepţia se păstrează aşadar pe deplin ca excepţie. Dar ea nu are încă autonomie, nici siguranţă. Singura ei tărie este de-a rămîne ce a fost, în puţinătatea ei. De aceea, în cazul omului, stă ruşinată de sine în faţa legii, sau stă, cu om şi lucruri cu tot, ca sub un cutremur. Natura vegetală s-a cutremurat cînd „legea" vieţii s-a ridicat pînă la lumea animală care o pradă. Şi atunci, ierburile şi lianele au încercat să se apere, cum spun istoricii vieţii de pe pămînt, făcînd aceste „grădini suspendate" care sînt arborii. Însăşi natura de pe pămînt stă ca sub o nesiguranţă, de vreme ce doar cîteva grade în plus ori în minus o pot schimba cu totul. Lumea întreagă este un cuprins de excepţii ce proclamă legea, rămînînd excepţii.

Ce s-a întîmplat atunci în istorie, o arată abia cultura europeană. Dacă regula nu integra excepţiile decît în chip ideal, atunci excepţiile aveau să iasă treptat din starea lor de înjosire şi subjugare, integrînd *ele* regula în chip real. Un pas încă, aşadar, şi excepţiile, care acum sînt încă în nesiguranţă de sine faţă de lege, vor tinde să devină ele legea.

Căci există, în ultimul rînd, *excepţii care devin pur şi simplu regula*. Cu ele s-ar putea încheia înfăţişarea raporturilor dintre excepţie şi regulă: de la excepţia care nu era nimic, decît ceva aberant faţă de ultima, am ajuns la excepţia care e totul şi i se poate substitui. Putem da de-a dreptul ilustraţia care ni se pare cea mai lămuritoare, pentru această situaţie limită: geniul. Apărută în cultura europeană şi numai în ea, ideea de geniu exprimă capacitatea fiinţei „de excepţie" de a suspenda, dacă nu chiar de a repudia legile existente, spre a institui legile *ei*, cu sorţi de a fi valabile şi pentru ceilalţi. În sens restrîns, geniul apare doar în cîte un domeniu de creaţie izolat, pentru care prescrie alte legi. Dar în sens larg se poate vorbi de genialitate, dacă nu de geniu anumit, chiar şi dincolo de om, iar genialitatea va fi atunci numele pentru toate situaţiile în care excepţia va fi devenit regula.

A existat astfel (şi ar putea să se mai manifeste) o genialitate a naturii, cînd a pus pe lume omul. În toate privinţele, omul a apărut ca o excepţie, una precară la culme, cum spun antropologii. Dar excepţia s-a prefăcut în regula Terrei, dominînd în aşa fel viaţa şi făpturile de pe ea, încît a prescris şi prescrie legi noi firii. Învăţaţii luminaţi de astăzi pot surîde în faţa finalismului şi teleologiei de altădată, potrivit cărora totul a fost rînduit în vederea omului; în fapt, ei înşişi

practică un fel de finalism răsturnat, în sensul că acum totul poate fi făcut, desfăcut şi refăcut de om, de parcă omul ar fi apărut în vederea lucrurilor, în loc ca lucrurile să fie rînduite în vederea sa. Dacă istoria însăşi nu mai este „gîndul lui Dumnezeu pe pămîntul oamenilor", cum spunea Bossuet, ea a devenit „gîndul omului pe pămîntul bunului Dumnezeu". Excepţia a tins — fie şi în chip primejdios şi vinovat — să se prefacă în regulă.

Iar genialitatea naturii este din plin reluată pe registrul colectiv uman, odată acesta instituit. Aşa va fi cazul cu limbile. Oamenii trăiesc în comunităţi şi sînt siliţi să-şi creeze cîte un limbaj, apoi o limbă. Numai că fiecare limbă, spre a nu mai vorbi de limbajele primitive, reprezintă o excepţie faţă de lege, faţă de logosul unic pe care ar trebui să-l trimită pînă la cuvînt omul, care e acelaşi pretutindeni. Frica sa, foamea sa, erosul său sînt *aceleaşi.* Numai logosul e diferit, şi atunci ce face umanitatea? Lingviştii sînt liberi şi chiar datori să găsească structuri de vorbire identice, să caute o gramatică generală şi să închipuie pentru viitor o limbă unică; între timp, limbile pămîntului se desfăşoară şi se diversifică mai departe, ca tot atîtea excepţii faţă de legea logosului unic. Dar totodată fiecare limbă se străduie, iar prin cultură reuşeşte, să exprime *tot.* Nu numai că limbile traduc orice gînd şi nuanţă dintr-altă limbă, dar pretind, fiecare, să

exprime ceva în plus, „l'excès sur le tout", cu vorba lui Valéry. Ele țintesc să dea regula, pentru cuvînt și cuvîntare, în timp ce nu sînt decît excepții de la regulă.

Prin cimentul limbilor se consolidează comunitățile și se alcătuiesc statele. Este însă statul ca atare regula oricărei epoci mai evoluate, legea oricărei comunități istorice? Așa s-ar părea, de vreme ce numai semințiile care s-au ridicat la stat (deci nu celții, nu mongolii) au obținut ființa istorică. Dar ideologiile politice și cetățenii mai luminați ai lumii vor altceva: visează, la limită, dispariția statului. S-ar putea vorbi, atunci, de genialitatea comunităților care au reușit să facă din așezarea lor periferică centralitate și din excepția lor regulă. Iar la genialitatea naturii, a vorbirii sau — de rîndul acesta una doar visată — a cîrmuirii societății, se adaugă de la sine cea a individului; dincolo de cea a creatorului într-un domeniu ori altul, artă, cunoaștere sau invenție, merită să fie reamintită „genialitatea morală" de care s-a vorbit cu privire la subiectul etic al lui Kant, un subiect ce trebuie să făptuiască astfel încît comportarea sa să devină regulă și pentru ceilalți; sau genialitatea omului de cultură în genere, dacă el reușește a transforma mediul exterior al culturii într-unul interior, așa cum în veacul nostru cîte un fizician, învăluit la început în mediul fizicii, a reușit să devină fizica însăși. Toată cultura

europeană va fi fost una în care, rînd pe rînd, excepţiile constituite ca valori autonome — valori teologice, etice, filozofice, ştiinţifice, economice, chiar creaţii tehnice — vor fi încercat să devină regula.

*

Putem atunci relua: există excepţii care infirmă, unele care confirmă, altele care lărgesc regula, excepţii care o proclamă rămînînd ceea ce sînt şi excepţii care se afirmă desfiinţînd-o şi substituindu-i-se. În aceste cinci tipuri de raporturi între excepţie şi regulă s-ar putea înscrie vieţile noastre individuale, în mic, aşa cum se înscriu în mare, adică pe plan social şi istoric, culturile, cu naşterea şi desfăşurarea lor. Fireşte, în fiecare cultură, ca şi în fiecare destin individual, vor apărea toate cele cinci raporturi. Dar culturile şi vieţile se vor defini prin *acel* raport între excepţie şi regulă pe care îl preferă şi îl pun în valoare.

Cultura europeană a sfîrşit prin a prefera ultimul raport, cel în care legile, generalurile, zeii au fost înlăturaţi şi înlocuiţi. Este un bine? este un rău? Dar de vreme ce excepţiile curg, este un dincolo de bine şi de rău. Cultura europeană pare să fie prima care să nu-şi facă idoli în religia unui raport.

II

CE POATE ÎNSEMNA O CULTURĂ

Dacă ar dispărea cultura europeană, încă ar putea supravieţui ceva din ea: modelul pe care l-a dat lumii istorice. El ar reapărea drept conştiinţa de sine a oricărei alte culturi depline — în cazul că ar mai fi vreuna.

Pînă la cultura europeană, toate celelalte ştiute nouă au fost parţiale: au cunoscut numai *un* colţ de Terra, oricît de întins ar fi fost el, şi au dat socoteală numai de versiunea *lor* a spiritului. Singură cultura europeană, cel puţin din perspectiva noastră, după ce a încercat felurite variante (bizantină, romano-catolică, italiană, franceză, anglo-saxonă, ultimele două pe un fond germanic), s-a deschis, prin conştiinţă istorică, înspre toate culturile ştiute. Faţă de ea, celelalte ne par parohiale. Să fie aci o iluzie europocentrică? În fond, nici nu le mai înregistrăm drept culturi depline, ci *configuraţii culturale*: configuraţia egipteană, chineză, indiană, în unele privinţe chiar cea greacă, admirabilă şi neîncetat fecundă, cum este. Atunci cînd Spengler

sau Toynbee vorbesc despre culturi, ei înfăţişează de fapt simple configuraţii culturale, din rîndul cărora ar face parte şi cea europeană.

Dar deosebirea dintre o configuraţie culturală şi o cultură deplină a şi fost sugerată. Configuraţiile — aparţinînd cîte unui singur popor sau conglomerat închis — nu au cultivat şi nu cultivă omul deplin, în toate versiunile lui, aşa cum au ignorat şi ignoră restul sferei terestre, adică tot pămîntul locuit (=*oikouméne*), nefiind ecumenice. Au rămas închise în ele însele şi în buna lor întîlnire cu natura. Cînd miraculoasa cultură greacă a conceput, sub numele de *kalokagathia,* desăvîrşirea umană, ea n-a trecut-o neamurilor, aşa cum şi-a trecut creştinismul mesajul sau cum îşi trece Europa valorile şi civilizaţia; iar cînd şi-a desăvîrşit limba şi a început s-o exploreze, cultura greacă nu a socotit necesar s-o confrunte cu alte limbi, aşa cum face lingvistica europeană; cînd a năzuit să ştie tot, nu s-a deschis prin istorie către restul lumii (în afară de contactul cu egiptenii, şi încă); în sfîrşit, chiar atunci cînd s-a ridicat la raţiune, ea s-a oprit în faţa iraţionalului, neintegrîndu-l raţional nici măcar în matematici şi lăsîndu-l s-o pătrundă în zonele ei obscur religioase. În fapt, toate culturile lasă iraţionalul *dincolo,* pe cînd cea europeană îl aduce şi întrupează aici.

Nu va fi „europocentrism“, atunci, în a declara că modelul european ar putea fi singurul valabil şi pentru alte culturi. Despre europocentrism se vorbea numai pe vremea cînd Europa ignora valorile altor culturi şi civilizaţii, chiar dacă pe plan istoric luase contact cu ele. Însă în veacul al XX-lea termenul şi-a pierdut sensul peiorativ, de vreme ce cultura europeană nu doar a asimilat ce era valabil în alte culturi (în primul rînd, experienţa de artă şi de limbă, uneori şi de gîndire), dar şi-a extins *ea* valorile morale, ideologice, economice şi de civilizaţie peste ele, europenizînd în chip firesc tot globul. Iar dacă pe orizontala prezentului modelul european este adoptat atît de firesc, de ce nu ar opera el şi pe verticala timpului, oferindu-ne prototipul în lumina căruia să putem înţelege limitele culturilor trecute şi să închipuim culturile viitoare posibile?

Cum a obţinut cultura europeană acest titlu, poate fi sugerat, fie şi în chip nesigur. Misterul ei este de *a nu avea mister*, deci închidere în sine, aşa cum au dovedit că au culturile mai împlinite din trecut, chiar grecii, cu unele oracole şi „mistere“ ale lor. În orice caz cultura europeană nu reclamă iniţiere: raţiunea ei filozofică, metodele ei ştiinţifice în frunte cu matematicile, valorile ei morale şi politice (demnitate umană, libertate, ideal de echitate) stau la îndemîna oricui. Pe de altă parte, ea îşi realizează liber

modelul, căci a ştiut de la început să iasă, cu o natură transfigurată, de sub veneraţia oarbă a naturii. Orice altă cultură, e drept, a depăşit condiţia naturală şi a ieşit de sub necesitatea ei; dar toate cele ştiute au rămas pînă la urmă în cumpănă cu natura, din care şi-au tras mitologiile şi zeii, pe care au sanctificat-o şi, în definitiv, pe care au lăsat-o şi acceptat-o întocmai.

Cultura europeană se aşază de la început dincolo de natură, care pentru creştinism este căzută, o dată cu omul, iar pentru religia ştiinţei este spectralizată şi trecută în laborator. Ea este o cultură a *ne*-firescului, una supra-realistă pe toate planurile: cu mitologia ei (nicidecum naturală, ci născută dintr-o singură legendă, cea a copilului născut în iesle), cu teologia ei, cu filozofia, ştiinţa şi tehnica ei. De aceea ea poate da arhetipul oricăror altor culturi, arătînd *parţialitatea* lor. Iar spre deosebire de acestea, ea poate avea sens şi desfăşurare chiar în cosmos cîndva, dovedind — aşa cum spunea Hegel şi cum *nu* se putea concepe în culturile trecute — că natura de pe Terra este contingentă.

Ca dovadă, pentru prezent cel puţin, că Europa (al cărei nume Spengler cerea în chip absurd să fie scos din istorie, spre a fi înlocuit cu „fausticul“ desperării şi exasperării umane) nu reprezintă o cultură între altele este faptul că ea a educat şi educă în continuare tot globul, după cum tot ea a descoperit

restul lumii, iar nu restul lumii pe ea. Mai mult încă: nu numai civilizaţia, ci chiar cultura ei educă *dinăuntru* alte lumi şi rase, potrivindu-li-se într-astfel de parcă valorile, ştiinţele, metodele europene ar fi fost descoperite de ele. Ideologiile europene le trezesc la viaţă istorică proprie. Dacă matematicile ar fi putut fi obţinute de asiatici, ei n-au ştiut să dea nici fizica, nici biologia ca atare, necum istoria ori antropologia. Totuşi, ştiinţele sînt uneori întreprinse chiar mai bine de ei, căci au o sporită atenţie — demersul originar al vieţii spirituale şi de cunoaştere —, aşa cum au mai multă supunere la obiect. Numai că europenismul, intrat în expansiune (şi adoptat la fel de firesc cum, în mic, a adoptat lumea tracică civilizaţia romană), riscă să strivească sensurile tradiţionale aparţinînd acelor configuraţii culturale în izolarea lor. În ceasul acesta de trecere spre o altă cultură, *mai adevărată* istoric, care îi adevereşte şi pe ei, unii japonezi, conştienţi de pierderea valorilor proprii, se sinucid. În curînd o vor face şi alţi asiatici, poate chiar cîţiva africani. (Indienii în schimb n-au nevoie s-o facă, de vreme ce au demisionat din viaţa istorică încă de la început.)

Ceea ce dă un plus de învestire culturii europene este modul ei de existenţă. În existenţa istorică au fost şi sînt angajate de asemenea toate culturile trecute, dar ele au sfîrşit, uneori degrabă, la existenţă *stagnantă*.

La egipteni, la chinezi, la indieni, intrarea în stagnare istorică a fost evidentă; chiar grecii, cu întreaga lor viaţă istorică şi civilizaţie, intraseră în stagnare. Datorită poate prea bunei lor împletiri cu natura, în orice caz datorită schimbului lor cultural prea redus cu alte lumi, unele culturi sfîrşesc prin a-şi supravieţui pur şi simplu, cînd nu dispar în chip violent. Dar o cultură autentică şi deplină nu ar putea pieri *dinăuntrul* ei, iar viziunea morţii „fireşti" a culturilor, de ordinul celei a lui Spengler, ţine de organicism şi de etnicism, nicidecum de spiritul culturii.

În spiritul culturii, înţeleasă ca structură istorică deschisă, nu încape sfîrşit; modelul ei nu piere, aşa cum nu pier (decît doar prin suprimare violentă a subiectului sau materiei ce le poartă) operele de artă ori ideile. Ca o structură deschisă, spre deosebire de culturile închise de pînă acum, modelul european nu poartă în sine o pulsiune a morţii — putînd fi reluat, cum şi este, pe întregul glob — şi nici nu poartă tendinţe de intrare în stagnare. În momentul cînd, în urma celor două războaie nefaste, continentul european a părut să rămînă doar un spaţiu muzeal şi să treacă în stagnare istorică, a apărut versiunea americană a modelului, cea sovietică, ba chiar versiunea japoneză pe plan industrial, tot atîtea modalităţi sortite să scoată totul din stagnare şi poate să reînsufleţească modelul pe continent el însuşi.

Toate acestea sînt cu putinţă prin modul de existenţă al modelului european, o existenţă în neodihna *creativităţii.* De ce e creatoare cultura europeană? Tocmai pentru că nu e iniţiatică. Ea e „transmisă" permanent altora şi însuşită de ei. Trebuie deci să creeze noul permanent, spre a fi. E felul ei de *a fi.* Nimic nu pune capăt şi ţintă spiritului creator; fiecare creaţie naşte altele, aşa cum răspunsurile culturii europene nasc alte întrebări. O cultură este autentică în clipa cînd trezeşte în ea izvoarele neîncetatei reînnoiri. Ea nu se poate îmbolnăvi de senectute, fiind în condiţia izvorului, nu a bălţii stagnante. Ce este mai viu nu se află atunci îndărătul, ci înaintea ei. De aceea — în sensul ei restrîns, de cultură umanistă a valorilor şi ideilor — o cultură deplină nici nu poate rămîne una doar „exegetică", aşa cum sînt cultura indiană ori cea chineză, pentru care tot ce este mai bun *s-a spus* cîndva. Actul de cultură, cu luciditatea şi interogativitatea pe care le aduce, este prospectiv.

Atunci modelul unei culturi depline poate fi încercat. El exprimă, la fiecare treaptă, o ieşire din condiţia naturală a umanităţii. Spre deosebire de configuraţiile culturale, orice cultură deplină — cu o primă aproximaţie — aduce:

1. o supranatură, schimbînd raportul dintre om şi natură în favoarea celui dintîi;

2. o cunoaştere raţională, dincolo de cea naturală care este doar descriptivă, cunoaştere capabilă să integreze iraţionalul;
3. o superioară organizare ştiinţifică şi tehnică de viaţă, cu lărgire a existenţei şi cunoaşterii proprii prin istorie;
4. un orizont deschis, ca o limitaţie care nu limitează, pînă la ieşirea prin creaţii din timpul istoric.

Un asemenea model acoperă astăzi Terra şi se pregăteşte să treacă prin vămile văzduhului. E de prisos să se spună că, pe Terra, modelul european a săvîrşit nelegiuiri fără precedent, în versiunea sa de pînă acum. *Configuraţiile* culturale, trecute şi prezente, sînt precare în esenţa lor; *modelul* european a fost aşa numai în existenţă.

III

SCHEMĂ, STRUCTURĂ, MODEL

Întregul glob stă sub modelul european, la finele veacului al XX-lea. De la coasta americană a Pacificului şi pînă la coasta rusă, tot a Pacificului; în America Centrală, ca şi în cea de Sud ori în Australia, peste tot cultura europeană este, cu forme excesive uneori, cu forme începătoare cîteodată, la ea acasă. Africa a fost scoasă de ea din primitivitate, Asia a fost scoasă din somn, o dată cu marxismul european. Pe întreg globul, o singură lume (în afara celei islamice, care totuşi nu are de opus un sistem de valori proprii, ci doar o credinţă, ea însăşi de sorginte iudeo-creştină) ar putea opune unele valori specifice faţă de modelul european: lumea indiană. Dar ea s-a condamnat dintru început la anistoricitate, iar independenţa pe care şi-a cucerit-o, sub un elan de tip tot european, o obligă, odată intrată în istorie, să adopte singurul sistem de valori operant la nivelul atins astăzi, cel pe care a crezut că-l poate înlătura, o dată cu opresorii în numele lui.

Devenită suverană — nu prin forţă, ca în trecut, ci prin tăria mijloacelor şi sensurilor ei de viaţă —, Europa îşi este datoare cu justificările în drept a ceea ce a devenit în fapt: purtătoarea de cuvînt a globului. Din această perspectivă, un Spengler sau un Toynbee apar drept îngrădiţi, de vreme ce nu văd în cultura europeană decît una obişnuită, ba încă una necesar pe sfîrşite. Cît de puţin sfîrşită dinăuntrul ei (căci din afară sau prin accident poate sfîrşi oricînd orice) este cultura europeană, ar putea-o arăta, la acest sfîrşit de veac, simplul fapt că statele *ei* sînt mai departe „locomotivele istoriei", cum s-a spus. Aşa cum spre 1900 s-a vorbit despre un sentiment al sfîrşitului ca *fin de siècle,* fără adîncime, ci doar cu graţie franceză, la fel istoricii noştri elegiaci pot oricît vorbi despre un ceas asemănător Imperiului Roman pe sfîrşite, sau Bizanţului osîndit la moarte. Totul însă vine să-i dezmintă. Lucian Blaga a citit semnele istoriei poate mai bine decît toţi profeţii veacului, atunci cînd, comparînd şi el deschis epoca noastră cu cea bizantină, vestea totuşi o revigorare a spiritului european prin metodele Bizanţului teologal, în particular prin metoda dogmatică liber înţeleasă, şi anticipa un întreg Eon dogmatic, ceea ce însemna unul structuralist, axiomatic chiar, în orice caz creator în materie de idei, cum s-a şi văzut în cultura ştiinţifică a începutului de eon.

Justificările de drept ale acestei hegemonii spirituale totuşi n-au apărut încă în chip lămurit. Întîi spiritul istoric, care nu s-a trezit aproape deloc în alte culturi, şi-a făcut apariţia abia tîrziu chiar în cultura europeană, anume în preajma anului 1800, cu şcoala istorică germană, slujind la început în principal cercetării istorice a popoarelor de pretutindeni, inclusiv cele europene, mai degrabă decît reflexiunii asupra istoriei însăşi. În al doilea rînd, în ceasul cînd asemenea reflexiuni de filozofie a istoriei s-au făcut necesare, ele s-au produs fie din nevoia de a găsi o metodă, cît de cît ştiinţifică, de cercetare şi valorificare a istoriei (Dilthey), fie pentru a explica sentimentul de criză istorică, pe care atîţia intelectuali prea rafinaţi, prea sceptici şi adesea prea critici au înţeles să-l cultive, la sfîrşitul stupidului veac al XIX-lea, cum i s-a spus, şi la începutul cutremurător de stupidului veac al XX-lea. Abia acum, în clipa cînd se eliberează de absurda răspundere a justificării apocalipselor, filozofia istoriei, devenită filozofia culturii, întîlneşte problema valabilităţii culturilor istorice; şi — întocmai oricărei reflexiuni — se trezeşte la viaţă sub o mirare, aceea de a vedea că singură cultura europeană îşi supravieţuieşte. Europa poate eventual redeveni o peninsulă a Asiei; ea dă totuşi fiinţă istorică pînă şi celor care ar desfiinţa-o.

Dacă reaşezăm acum problema de pe registrul faptelor pe cel al înţelesurilor şi căutăm să explicăm cum s-a născut şi constituit cultura europeană pînă la a putea oferi un cifru valabil şi pentru înţelegerea culturilor incomplete, ne lovim în primul moment de cîte o vorbă ca a gînditorului german Theodor Lessing, rostită acum cîteva decenii: istoria este „die Sinngebung des Sinnlosen", tendinţa de-a da sens la ce nu are sens. Oricît de impresionante ar fi, în prima clipă, asemenea vorbe provocatoare, ele exprimă o enormitate, în speţă nesocotirea suverană a obiectului istoric, cu bogăţia care-i este proprie. La fel ai putea lichida printr-un paradox cu lumea materiei, refuzînd a vedea — sub cuvînt că nu-i ştii sensul final — bogăţia ei de fluizi, substanţe şi întruchipări; la fel cu natura vie, care însă nu aşteaptă să-i dăm noi sensuri, ci oferă singură miracole de organizare, de la un simplu scaiete şi pînă la creier. Că istoria are ori nu sens, rămîne de văzut mai tîrziu, în cazul că asemenea probleme ne solicită şi după anii adolescenţei; dar ea are *un cuprins*, dincolo de stupiditatea tiranilor ce vor să-i dea sensuri (şi numai pentru tiranii „luminaţi" de totdeauna are rost, vorba lui Theodor Lessing), iar în sînul acestui cuprins apar limbi, creaţii, destine, formaţii sociale, valori, într-un cuvînt apar configuraţii culturale şi culturi, care nu mai sînt

simple plăsmuiri ale istoricului. Istoria trece singură din haosul junglei în buna rînduială a grădinilor.

Ca dovadă că istoria nu aşteaptă de la inteligenţele dezabuzate să fie pusă în oarecare ordine, ci se grădinăreşte singură, stă faptul că noi nu ştim a da decît *nume* marilor unităţi istorice, botezîndu-le „culturi". Dar ce sînt ele? Conţinutul unităţilor acestora şi identitatea lor istorică sînt evidente; în schimb care e natura şi structura lor, rămîne un obiect de investigaţie, iar caracteristic pentru obiectivitatea *organizată* a istoriei este nevoia de a găsi un model al culturii, aşadar de-a propune — ca pentru studiul oricărei realităţi, astăzi — o imagine spectrală a ei.

Modelul, ca „sistem pentru studierea indirectă a altui sistem mai complex, inaccesibil direct", aşa cum a fost definit, aduce o simplificare, dar una în esenţial. Simplificarea, tot în esenţial, poate fi dusă mai departe — în cazul culturilor cel puţin —, cum o vom arăta îndată. Însă merită să fie subliniat, pentru o clipă, spre a reliefa singularitatea culturii europene, faptul că ideea de „model" ca mijloc de investigaţie nu apare decît în sînul ei, ca metodă. Anticii nu modelau, descriau. Printre puţinele cazuri de modelare, abia Platon, în *Republica,* dă ca model statul, spre a vedea în mare ce poate fi justiţia în mic, la individ; dar în folosinţa dată modelul

politic a fost luat pur şi simplu drept realitate sau drept construcţie platoniciană în sînul realităţii — atît de puţin concepeau anticii modelul. Pe de altă parte, Ideea platoniciană putea fi considerată, într-o măsură, un model şi ea, unul pentru realitate şi realităţi. Numai că la antic ea apare prea des ca un model-prototip, mai degrabă decît un model-idee de lucru, cum îl invocăm astăzi. De aceea Ideea ca model este de fapt încărcată de toate notele din sfera ei, fiind mai bogată decît realitatea corespunzătoare, în timp ce modelul nostru de astăzi este mai sărac. În nici un caz despre acesta nu s-ar putea spune, ca despre Idee, că are mai mult adevăr decît realitatea însăşi.

Produs al felului european de-a întreprinde investigaţia asupra realităţilor complexe, modelul trebuie totodată să opereze chiar în investigaţia asupra acestei realităţi complexe, dar bine asigurate, care este cultura europeană ea însăşi. Mai mult încă: modelul unei realităţi atît de complexe riscă să nu fie obţinut fără o nouă simplificare (care într-o privinţă ar putea fi înţeleasă ca un model al modelului) şi nu va fi obţinut, cel puţin în investigaţia de faţă, fără o „structură“ specifică modelului ce urmează a fi pus în joc. Ne este îngăduită o nouă treaptă de simplificare? Structura însăşi se va întemeia pe o schemă, făcînd parte dintr-un adevărat tablou de scheme ale culturilor ivite în

istorie. Şi iată astfel trei trepte de simplificare — model, structură, schemă — care s-ar justifica prin ele însele, pe linia nevoii de explicitare şi expunere, dacă termenul de „simplificare“ n-ar fi atît de nepotrivit. El ar reaminti de simplificările mecaniciste şi de alte forme de a reduce complexul la simplu, într-un ceas cînd reducţionismele de orice fel s-au dovedit vinovate. Dacă totuşi pornim aci de la o *schemă* a culturilor, spre a găsi *structura* culturii europene şi a încerca apoi să dăm *modelul* ei, nici unul din aceste trei tipare nu va fi simplu, ci fiecare va da expresie unei complexităţi, văzută însă la diverse niveluri de spectralitate.

IV

TABLOUL SCHEMATIC AL CULTURILOR

Procedeul de-a reduce la o schemă, dacă nu culturile măcar unele manifestări din sînul lor, a mai fost pus în joc în cîteva rînduri. Aşa s-a încercat, de pildă, o schematizare pentru doctrinele politice din trecut sau pentru viziunile religioase tot din trecut. După gînditorii greci, existau numai trei doctrine politice în lumea cetăţilor: monarhia în sens larg (domnia celui ales de zei sau de oameni); aristocraţia, iarăşi în sens larg (domnia celor cîţiva buni); şi democraţia (domnia tuturor). Aceste feluri de conducere sînt în continuă prefacere: monarhia tinde să se prefacă în tiranie, ceea ce determină pe cei buni din cetate s-o combată şi s-o înlocuiască prin aristocraţie; la rîndul ei, aceasta din urmă tinde să devină oligarhie, ceea ce face pe cei mulţi din cetate să-i substituie democraţia; numai că democraţia alunecă prea des în demagogie anarhică, determinînd poporul însuşi să ceară conducerea unuia singur,

care să pună ordine în cetate. Se revine astfel, prin dictatură, la primul tip de conducere, monarhia, aşadar se reia ciclul.

Dar ce este îndărătul acestui ciclu? Este o simplă condiţie numerică, o schemă: sau conduce unul, sau conduc cîţiva, sau conduc toţi. Iar unul — cîţiva — toţi exprimă exhaustiv condiţia cantităţii, o condiţie astfel necesară (chiar dacă nu şi suficientă) pentru orice tip de conducere politică.

Aceeaşi reducere, exterioară fireşte şi de astă dată, s-a putut face pentru religii. Ele sînt: sau monoteiste, adică invocă o singură divinitate, sau politeiste, invocînd mai multe, sau panteiste, văzînd divinul peste tot. Deşi este limpede, la fel ca în cazul doctrinelor politice, că reducerea religiilor la categoriile cantităţii — unitate, pluralitate, totalitate — nu poate spune ceva în adîncime despre fenomenul religios, este totuşi surprinzător, o clipă, să vezi că o asemenea reducere reuşeşte.

Dar schema numerică nu reuşeşte în adînc, nici nu poate reuşi, tocmai pentru că nu este decît numerică, adică nu îndeajuns de complexă. Luat ca atare, numărul este lipsit de virtute explicativă, cum se ştie încă de la eşecul urmaşilor lui Pythagoras. În schimb, *raportul* dintre numere şi raportul în genere s-au dovedit a fi miracolul matematicilor. El este miraculos şi în rest, ca raport şi

egalitate de rapoarte, proporţie. Judecata de analogie, care a făcut posibilă magia şi poate chiar unele religii trecute, se întemeiază pe analogii şi proporţii; la rîndul ei, toată cunoaşterea începe de la un raport, cel al diversului de cunoscut faţă de unitatea posibilă a legii; societatea însăşi se bazează pe rapoarte (nu numai pe simple raporturi) între oameni. Cultura, care înglobează toate aceste demersuri şi realităţi spirituale (religii, sisteme de cunoştinţe, rînduieli sociale), s-ar putea regăsi şi ea, schematic, în cîte un raport fundamental. Care anume?

Ni se pare că este *raportul dintre Unu şi Multiplu* (sub ultimul trebuind să se înţeleagă atît diversitatea calitativă, cît şi pluralitatea cantitativă). El nu înseamnă acelaşi lucru cu unificarea unui divers, care făcea problema cunoaşterii. Ar putea fi, dimpotrivă, în cazul culturii, diversificarea Unului. Vom încerca deci să descriem rapoartele posibile între Unu şi Multiplu, în gîndul de a sugera că tabloul acestor rapoarte ar putea oferi schema tipurilor de culturi reale sau a celor susceptibile de a fi concepute.

Există cinci rapoarte posibile între Unu şi Multiplu:

1) Unu şi repetiţia sa;
2) Unu şi variaţia sa;
3) Unu *în* Multiplu:
4) Unu *şi* Multiplu;
5) Unu multiplu.

Fiecare dintre rapoarte ar putea da schema cîte unui tip de cultură, în măsura în care în sînul ei manifestările felurite ale vieţii, ale lumii înconjurătoare, ale comunitaţii sociale respective ţin laolaltă, prin raportarea lor la ceva unitar. Aceste cinci rapoarte, de altfel, sînt solidare cu cele cinci dintre excepţie şi regulă, cum se va vedea.

Este adevărat că în culturile sau în configuraţiile culturale apărute în istorie nu se poate vorbi despre un tip de cultură „pur"; în toate apar, cu intensitate mai mare sau mai mică, trăsături din cele cinci rapoarte ale tabloului. Dar pentru fiecare configuraţie este caracterizator *accentul* pus pe un anumit raport al tabloului, sub semnul lui desfăşurîndu-se, pe toate planurile, cîte o comunitate istorică.

Unu şi repetiţia sa caracterizează în chip evident culturile primitive de tip *totemic*, amintite la primul raport dintre excepţie şi regulă. S-a văzut, în cazul primei excepţii, că unele caractere de ordinul totemismului se înregistrează în chip lămurit şi mai tîrziu, în configuraţii de alt tip, şi chiar în culturi, anume acolo unde se înscrie, fie şi provizoriu, dogmatismul. Comunitatea devine atunci stagnantă, cum probabil era în culturile totemice, datorită Unului sau corpului unic de idei călăuzitoare, sortite repetiţiei lor. S-ar putea însă presupune că lumile totemice erau mai însufleţite decît cele dogma-

tice, în măsura în care monotonia era consimţită, iar nu impusă. Oricum, accentul cade, în cele totemice, pe Unu şi repetiţia sa.

Unu şi variaţia sa, ca alt raport între Unu şi Multiplu (corespunzînd excepţiei ce confirmă regula), oferă schema culturilor de tip monoteist, ceea ce este valabil mai ales pentru configuraţiile vechi, care aproape toate pun divinitatea drept principiu al unităţii. Este firesc ca popoarele monoteiste prin excelenţă, cel al *Vechiului Testament*, mai tîrziu şi popoarele *Coranului*, să redea cel mai bine configuraţia culturală corespunzătoare. Însă curiozitatea istorică a făcut ca deopotrivă în ultimele două secole să apară o versiune laică a culturii pe bază de „Unu şi variaţia sa", în speţă versiunea nord-americană. Totul ţine, în versiunea aceasta, de o Constituţie, un fel de Unu ce îngăduie o largă variaţie în manifestările istorice. Atîta timp cît principiul unitar rezistă, comunitatea are sau tinde să aibă un profil distinct; altminteri îşi riscă sau disoluţia, prin variaţia prea liberă a principiului ei (democraţie laxă), sau regăsirea ei drept ce a fost iniţial: un tentacul european aruncat peste ape.

Cu Unu *în* Multiplu ne întîmpină o schemă culturală de tip panteist (în cazul ştiinţelor, de tip panlogist), aşa cum a fost înregistrată configuraţia culturală indiană, în care zeităţile par să nu aibă contur definit, cum se întîmplă şi cu legea pe care o lărgea

excepţia. Caracteristic culturilor de tip panteist este că se edifică pe cîte o singură mare temă (respectiv pe cîte o singură mare teorie ştiinţifică), în cazul culturii indiene pe tema suferinţei, în măsura în care lumea reală este privită drept un rău. Brahma e peste tot; rîul şi ramul sînt şi ele Brahma, astfel încît partea, încărcată de sens divin cum este, ar putea fi în jubilare (aşa cum în cultura europeană Sfîntul Francisc a exprimat ceva din bucuria aceasta). Dar rîul şi ramul, ca şi păsărelele cărora le ţinea predici sfîntul, sînt toate expresii ale „individuaţiei", iar răspîndirea Marelui Tot în realităţi individuale este sfîşierea lumii şi suferinţa ei. Lumea e în excepţie; ea lărgeşte regula, în sensul că îi sporeşte întruchipările, dar ceva rămîne în agonie pînă la sfîrşitul lumii, cum avea să spună Pascal. O cultură întemeiată pe ideea că lumea înseamnă suferinţă, aşa cum se crede în cultura indiană şi cum operează tehnicile ei spirituale, nu poate fi decît o încercare de terapeutică la nivel ultim, aşadar o formă de soteriologie. Lumea trebuie vindecată şi mîntuită.

Cu totul altfel arată culturile lui „Unu *şi* Multiplu", cele de tip politeist, în principal cultura greacă. Lumea nu este bolnavă, în răspîndirea ei prin individuaţie, ci tocmai aceasta reprezintă sănătatea ei, apolinicul ei: dar este ca excepţia care nu obţine regula. Aşa cum zeii nu se resorb în substanţa unui

Zeus-Brahma unic, oamenii ca şi aştrii, fenomenele naturii ca şi întruchipările ei au toate un sens liber. „Politeismul“ culturii greceşti duce la afirmarea plină a cetăţilor, fiecare alta, ca şi a constituţiilor, creaţiilor, ideilor şi şcolilor filozofice, unde nu exegeza adevărului rostit cîndva în trecut importă, ci căutarea adevărului încă negăsit. În asemenea culturi, pantocraţia Unului nu este de temut, ci mai degrabă disidenţa Multiplului. Grecii vor fi resimţit limpede acest risc de pierdere în pluralitate, de vreme ce au căutat pe plan exterior, prin Olimpiadele cu durată milenară, afirmarea de unitate în multiplicitate, în timp ce Platon avea să caute zadarnic, cu Ideea de bine, acel Unu nesocotit de afirmarea pluralităţii Ideilor. Abia cu Plotin, Unu se reafirmă plenar, dar atunci pierderea Multiplului va pune capăt culturii greceşti, aşa cum este probabil că pierderea Unului ar pune capăt cîndva culturii indiene ca atare.

În cadrul dezbaterii acesteia a Unului cu Multiplul, de fiecare dată, în primele trei rapoarte, Unu a fost — prin repetiţia sa, prin variaţia sa, apoi prin răspîndirea sa panteistă — în chip limpede hotărîtor. Dimpotrivă, miracolul culturii greceşti, din perspectiva spectrală a schemelor pe care le-am invocat, ar putea fi redat prin preeminenţa Multiplului asupra Unului.

Tot ce precede nu reprezintă decît o schemă deocamdată, fireşte; ar trebui ca

schema să fie dezvoltată într-o structură, pentru ca abia astfel să putem avea sub ochi, de pildă, *modelul* culturii greceşti. Dar nu orice schemă de cultură se ridică la o structură activă prin ea însăşi; şi de altfel acum ne interesează schema, structura şi modelul culturii europene. Miracolul grec a rămas nerepetabil, iar de aceea el şi este în acelaşi timp fascinant şi inapt să devină un model.

V

STRUCTURA CULTURII NOASTRE

Dacă este îndreptăţit să se înceapă descrierea culturilor prin rînduirea lor sub scheme, atunci se surprinde de la început ceva din specificul culturii greceşti, şi cu atît mai mult din specificul culturii europene.

Culturile de tip totemic, cu Unu şi repetiţia sa; cele de tip monoteist, cu Unu şi variaţia sa; precum şi cele de tip panteist, cu Unu *în* Multiplu, *nu pun în joc* pînă la capăt *raţiunea* şi nu posedă în ele cunoaştere liberă. Raţiunea lor este dată de primatul Unului. Însă cu Unu *şi* Multiplu, acesta din urmă pierde solidaritatea cu cel dintîi, coexistă cu el, poate chiar uita de el, iar raţiunea trebuie să-şi facă apariţia (la culturile politeiste de tip ridicat), spre a pune ordine şi eventual spre a obţine ordinea unică. Aşa cel puţin se va fi întîmplat în Grecia antică, unde, de la reflexiunea presocratică şi pînă la cea plotiniană, cunoaşterea s-a străduit să îmblînzească disidenţa Multiplului.

Rămîne, în tabloul rapoartelor posibile între Unu şi Multiplu, ultimul raport, cel de

Unu multiplu, pur şi simplu. Pe acesta îl vom atribui culturii europene şi el reprezintă, cu structura la care duce, precum şi cu modelul ce se constituie şi se afirmă în istorie, raportul care a făcut cu putinţă miracolul european. Excepţia devine acum regula. De rîndul acesta, nici Unul nu primează, nici Multiplul, ci Unu este de la început multiplu, *distribuindu-se fără să se împartă*. Nici o clipă însă Unu multiplu nu poate fi asimilat lui Unu *în* Multiplu al panteismului, în care individuaţia a degradat părţile şi doar reintegrarea lor le salvează; în care lumea este una singură, prin primatul Unului, în timp ce Unul multiplu se răspîndeşte în lumi şi cîmpuri; în care Unu nu se preface în unităţi, pe cînd în cultura europeană Unu dă unităţi, de fiecare dată autonome, ca monadele.

Cultura europeană va fi acest ansamblu de unităţi, ce se diversifică, la rîndul lor, întocmai Unului prim. Teologia ei, e drept, se va strădui să păstreze unităţile în subordinea Unului; filozofiile ei, cu setea lor de absolut, vor tinde să regăsească unicitatea Unului multiplu. Dar, spre deosebire de teologie, religia vie din lumea europeană îngăduie acestor fii risipitori, care sînt creatorii de cultură, să-şi încerce norocul în lume, aşa cum filozofia, tot vie şi neparalizată de absolut, concepe din plin distribuirea absolutului unic în unităţi şi a fiinţei în deveniri.

Ce s-a întîmplat, o dată cu apariţia culturii europene? Schema a trecut în structură, respectiv în structuri care, cu exerciţiul lor, să facă posibilă o cultură deplină, în toată varietatea ei. Celelalte scheme nu pot trece în structuri şi rămîn cel mult să treacă direct în „model" cultural, unul de fiecare dată îngrădit şi îngrăditor pentru spirit, aşa cum fac culturile totemice, monoteiste, panteiste — şi cum face chiar modelul grec, cu interdicţiile sale raţionale şi închiderea sa în sine. Totemul nu se diversifică, divinitatea sau principiul unic nu se multiplică în principii, iar panteismul nu dă panteisme în sînul său. Cît despre politeism, el nu are legi şi structuri; are în schimb prototipuri şi mituri, cum o arată cultura greacă.

Schemele sînt de aceea *inerte* şi rămîn aşa, chiar dacă se aplică asupra unor domenii diferite, cum am văzut cu schema numerică. Structurile însă sînt active şi devin adevărate *forme structurante*, oriunde s-ar aplica şi cu atît mai mult în universul înăuntrul căruia s-au ivit, cum este în cazul de faţă universul culturii europene. S-a întîmplat, în sînul acesteia, ceva care a silit-o să-şi treacă schema în structură. S-a întîmplat anume, pe toate planurile, o conversiune către universal — poate prin lecţia raţiunii greceşti, dar acum liber şi deschis înţeleasă, poate prin „universalitatea" Imperiului Roman, cu siguranţă prin deschiderea către ginţi şi omenesc a creştinismului,

poate chiar prin pustiirea adusă de năvălirile barbare — o conversiune care a ferit lumea europeană de închidere şi a silit-o să scoată din inerţie schema ei. Totul era de refăcut, în Evul Mediu. Lumile de pînă atunci, cea egipteană, chineză, indiană, chiar greacă, trăiseră sub o milenară stabilitate, pînă la stagnanţă. Acum se năştea, sub tumultul istoriei, o cultură nouă, care trebuia să domine şi să organizeze tumultul. Cum oare? Pornind cumva de la un singur principiu, care să fie o formă de Unu? Dar cultura europeană începătoare avea să-şi pregătească — la început într-o versiune teologală, pe care o vom invoca mai jos — un *alt* fel de Unu decît cele dominante pînă la ea, un anume Unu care să se distribuie întru sine, aşa cum avea să se distribuie mai departe în unităţi capabile ele însele să se diversifice pe modelul Unului iniţial. Unul multiplu dă, prin natura sa, unităţi multiple.

Căci există *două feluri de unităţi.* Fără deosebirea lor, ni se pare că nu se poate înţelege pînă la capăt nu numai filozofia, atît de hotărîtoare pentru spiritul culturii europene, dar nici mitologia ei şi această întreagă cultură, începînd istoriceşte cu teologia şi sfîrşind cu tehnica şi formalismele ei.

Există într-adevăr unităţi care strîng laolaltă un divers, iar pe de altă parte există unităţi care se diversifică ele însele. Lăsînd la o parte sensul aritmetic al unităţii, extins

asupra elementelor oricărei mulţimi prin numărătoare, sau sensul calitativ al unităţii organice, extins şi el asupra oricărei realităţi individuale, unitatea denumeşte *sau* rezultatul unei unificări, *sau* principiul genetic al unei diversificări.

Primul tip de unitate, cel care strînge laolaltă un divers, este tipul comun. Întreg registrul vieţii sufleteşti, cu sentiment, voinţă şi mai ales cunoaştere, aduce o asemenea unitate a diversităţii. Genurile, speciile, la fel cu reprezentările, ideile şi emoţiile, sînt unităţi ale unui ansamblu. Toată problema cunoaşterii ştiinţifice de pildă, în primul ei ceas cel puţin, este să unifice o diversitate (manifestările fizice reduse la legi, plantele şi animalele variate reduse la specii, pînă şi felurile de a raţiona reduse la figuri silogistice). O asemenea unificare a unui univers duce la o unitate ce s-ar putea numi *de sinteză*. Ei însă i se opune un nou tip de unitate, pe care de la Kant încoace trebuie s-o numim *unitate sintetică*. Iar în timp ce unitatea de sinteză — fără a fi o simplă abstracţiune sau o formă de reducţionism — este una de concentrare, unitatea sintetică este *de expansiune*.

Cu unitatea sintetică operează cultura europeană în tot ce are semnificativ şi propriu în ea, chiar dacă, fireşte, nu se poate lipsi, în continuare, de unitatea pe care am numit-o „de sinteză". Sugestia unităţii sin-

tetice o dau astăzi pînă şi maturele noastre ştiinţe ale naturii. În mare, de pildă, cosmogonia contemporanilor — sortită sau nu să rămînă valabilă, dar caracteristică viziunii europene — închipuie originea lumii, nicidecum pornind de la atomi care s-ar agrega, sau de la un element simplu, ca hidrogenul, care ar genera prin transformare restul, ci pornind de la unitatea complexă a concentrării originare de materie care, prin explozie (big bang) şi expansiune, a dat cosmosul.

Dar încă mai sugestiv se petrec lucrurile în mic: ştiinţa de astăzi vorbeşte despre particule care, prin bombardare, se descompun în părţi din care n-au fost compuse niciodată, de parcă particulele ar fi cu-adevărat unităţi sintetice. Dintr-o dată metodele clasice de „analiză“, care descompune o substanţă în părţile ei alcătuitoare, şi de „sinteză“ care o recompune, ca în cazul apei, asemenea metode devin caduce în faţa formei schimbate a realităţii, pe care o sugerează unitatea sintetică. Şi poate că exemplul ştiinţific cel mai impresionant pentru *alt* tip de unitate pe care trebuie s-o punem în joc îl oferă fenomenul izotopiei. Dacă aproape orice substanţă este de la început *plurală*, nefiind ce este decît laolaltă cu izotopii ei, atunci înseamnă că tema unităţii şi a multiplicităţii, poate chiar dezbaterea platoniciană a Unului şi Multiplului trebuie reluate filozofic din cu totul

altă perspectivă decît cea clasică. Izotopia amintește de Unul teologiei, care este dintr-o dată întreit și în expansiune.

O divinitate în expansiune — cum vom întîlni la începuturile culturii europene —, un univers în expansiune, unde electromagnetice în expansiune, dar și valori în expansiune, categorii de gîndire în expansiune, ca și o istorie în expansiune, în fond toate limitații care nu limitează, iar pînă la urmă și un neant intrat în expansiune cu nihilismele de astăzi — așa ni se va părea că poate fi descrisă cultura europeană. Toate stau, așadar, sub o structură: unitatea sintetică, adică acea unitate care se diversifică și multiplică, așa cum o *ficus indica*, arborele indian, devine pădure.

Nu rămîne decît ca această structură, provenită dintr-o simplă schemă, cea a Unului multiplu, să ofere, cu exercițiul ei variat, *un model*, spre a se putea desfășura organizat universul culturii europene ca prototip al culturilor depline.

VI

O LUME DE VALORI AUTONOME

Cine vorbeşte despre Unu ca putînd fi în acelaşi timp multiplu, ba chiar despre unităţi multiple în diverse sfere de realitate, nu poate întîrzia să-şi amintească de vorba enigmatică a lui Heraclit, anticul: „Unu diferind întru sine..."

Să fie în vorba aceasta o anticipaţie a ceea ce în cultura europeană avea să se numească „unitate sintetică"? S-ar putea atunci alătura vorbei lui Heraclit, tot ca o anticipaţie, Ideea platoniciană (mai puţin superficial înţeleasă), de vreme ce realităţile nu se prind în ea ca printr-o sinteză, ci se desprind ca dintr-o unitate sintetică, aşa cum în *Hippias maior* se desprind exemplarele sau situaţiile frumoase din Ideea de frumos şi cum se desprind în *Lysis* atracţiile şi prieteniile reale din Ideea de prieten. — Numai că, în afara lui Platon astfel înţeles (şi poate de aceea el este atît de apropiat culturii europene), restul lumii greceşti a fost mai degrabă însetat de unităţi care să „armonizeze" diversul şi multiplicitatea, decît să le sporească pe acestea prin

desfăşurarea în jerbă a unor unităţi originare. Cînd presocraticii au redus realul la unităţi originare, ei le-au conceput pe acestea ca „elemente“ nediferenţiate, spre deosebire de unităţile sintetice, în ele însele (apă, foc, număr, intelect), sortite să pună ordine, ca Intelectul lui Anaxagoras, în diferenţierea haotică a lumii.

Cultura europeană ne va apărea ca operînd cu structuri de ordinul unităţilor multiple ce se diversifică tot timpul, aşadar operînd cu unităţi în expansiune, ceea ce va da stilul ei deschis pe planul investigaţiei raţionale, ca şi pe plan social, istoric sau chiar geografic. Dar în ce modalitate va putea apărea o unitate sintetică în act — şi nu numai în actul gîndirii, ci şi în realitatea morală sau istorică? În definitiv, cum poate fi ceva în acelaşi timp unu şi multiplu? Cum se poate distribui ceva fără să se împartă?

La un anumit nivel, mai ales la cel al vieţii în spirit, toate culturile au întîlnit unele forme de unu multiplu şi de distribuire fără împărţire; dar le-au lăsat să fie legate, cel mai adesea religios legate, fără a deveni conştienţi de ele, şi astfel nu le-au dat nume. Cultura europeană, în schimb, le-a privit ca autonome şi le-a dat, pentru domeniile de cunoaştere şi cele morale, un nume: *valori*. Dacă orice cultură este, în fond, un sistem de valori, abia cea greacă a practicat conştient valorile cele mari (adevăr-bine-frumos, sub

chipul cunoaşterii dezinteresate a adevărului, al desăvîrşirii individuale şi colective prin bine, al contemplării frumosului) şi numai cea europeană le-a gîndit ca atare, le-a văzut varietatea şi le-a oferit, spre deosebire de greci, tuturor seminţiilor pămîntului, îndreptăţindu-ne să spunem că şi-a trecut structura ei într-un sistem de valori, respectiv într-un model care să fie singurul de pînă acum exemplar.

Dar *valoarea* este prea des, chiar în gîndirea contemporană, confundată cu *bunul*, şi de aici atîtea nefericiri ale insului şi societăţii în lumea noastră. Sub o proastă inspiraţie, s-a spus: „Valoarea este obiectul unei dorinţe". Dar acesta este bunul, nu valoarea! Ultima nu numai că satisface o dorinţă, dar creează şi satisface oricîte altele. Ea este mult mai mult decît un bun, chiar atunci cînd se întîmplă ca obiectul ei să fie acelaşi cu al bunului. Este destul să spunem că un bun se distribuie împărţindu-se, pe cînd valoarea se distribuie fără să se împartă, spre a vedea cîtă distanţă le separă. Sau e destul să spunem, spre a o vedea: un bun se poate transforma în valoare atunci cînd, rămînînd acelaşi fie şi ca bun material, satisface dorinţa tuturor.

Cu fiecare prilej merită să recurgem la exemple imediate, dacă vrem să deosebim bunul de valoare. Astfel, o bucată de pîine satisface sau dorinţa unuia, sau pe a altuia,

pe cînd un adevăr, ca şi un cîntec, este şi al unuia şi al altuia. O bucată de pîine şi orice bun obişnuit dezbină pe oameni, în timp ce o valoare îi uneşte, îi însumează. Se poate atunci spune că există bunuri de consumare şi bunuri de însumare, dacă lărgim ideea de bun. În orice caz valoarea în acelaşi timp însumează pe oameni şi se păstrează ca atare în distribuirea ei, spre deosebire de bun, care se împarte şi piere el însuşi prin consumare. Vorba trivială şi cinică a bunului-simţ britanic, cum că nu poţi mînca o prăjitură şi s-o şi ai, devine fără sens în cazul valorii, pe care o „consumi" şi totodată o ai.

De aceea, la drept vorbind, există consumatori de bunuri, dar nu şi consumatori de valori, decît în sens degradat. Valoarea îşi păstrează fiinţa şi unitatea, în propria ei distribuire. Iar adîncirea cunoaşterii europene în adevărurile universului fizic a condus la rezultatul, surprinzător, cum că şi în lumea materiei, nu numai într-a spiritului, apar manifestări şi realităţi ce pot fi calificate drept „valori", ele distribuindu-se fără să se împartă. Lumina a fost de la început înţeleasă aşa — de aceea a şi constituit paradigma prin excelenţă a bunătăţii şi adevărului — şi întreg spectrul undelor electromagnetice este de înţeles aşa, o dată cu lumina. Miracolul undei fizice, care se răspîndeşte fără să se dividă, face din ea o valoare (şi într-adevăr lumina este o valoare, pe cînd aerul, de

pildă, rămîne un bun, ce se poate consuma), în aşa fel încît lumea spirituală nu confiscă valorile pentru ea, chiar dacă în sînul ei sînt mai evidente decît oriunde.

Cînd trece deci în „structură", schema Unului multiplu, devenită unităţi multiple ce se diversifică şi distribuie păstrîndu-se, îşi găseşte în valoare o perfectă ilustrare. Dacă valoarea nu exprimă unica modalitate a Unului multiplu, rămîne adevărat că *pentru cultură*, înţeleasă ca sistem de valori, acestea din urmă sînt cele care dau măsura şi organizarea în model a schemei pe care o punea în joc, trecînd-o în unităţi sintetice, cultura europeană. Cînd iese din starea de natură, unde bunurile de consum sînt totul în primul ceas, omul trece în starea de cultură tocmai prin ridicarea bunului la valoare, simultan cu instituirea directă de valori spirituale. Permanent apoi, în sînul unei culturi chiar superior evoluate, omul va pendula între bun şi valoare, adesea optînd pentru primul şi lăsînd pe a doua să fie activă doar în sfere limitate, de unde adesea valoarea poate recădea în bun. Pînă şi în cultura europeană, unde unele bunuri au apărut la început ca valori, acestea pot să se degradeze, aşa cum s-a întîmplat cu aproape orice invenţie, cu motorul în patru timpi de pildă şi cu invenţia automobilului, care au reprezentat la început o valoare de adevăr şi de tehnică, însumînd pe toţi oamenii, pentru ca pînă la urmă pro-

dusul ca atare să devină un bun care să dezbine pe oameni. Un acelaşi obiect a putut fi şi valoare şi bun, iar cultura înseamnă, din această perspectivă, *trecerea în valoare a ceea ce poate fi în stare de natură un simplu bun*. Dar, spre deosebire de alte culturi (cu excepţia celei greceşti), cultura europeană aduce primatul valorilor *autonome*, precum şi conştiinţa lor teoretică.

Dacă istoria reprezintă o realitate cu sens obiectiv, iar nu o trecere şi petrecere a umanităţii cărora numai noi le dăm înţeles, cum s-a spus, atunci ea se împlineşte în vaste întruchipări, ce au putut fi numite culturi sau măcar configuraţii culturale. Cunoaşterea acestora ni s-a părut că reclamă, întocmai cunoaşterii oricărei realităţi complexe, un model, iar în căutarea modelului potrivit pentru cultura europeană am întîlnit, o dată cu schemele altor culturi, una care ni s-a părut a fi schema specifică ei, Unul multiplu. Sub presiunea istoriei, deopotrivă poate şi sub presiunea naturii nordice, mai vitregă decît cea meridională a culturilor trecute, în orice caz sub şi prin vocaţia raţională a omului european, schema a trecut în structura activă a unităţii diferind întru sine, unitate pe care am numit-o sintetică. Iar structura, concretizată pe plan istoric în „valori", a instituit o lume a valorilor autonome care, cu întregul ei variat dar stilistic unitar, reprezintă modelul culturii europene şi, prin

deplinătatea lui, modelul cultural ca atare, devenit criteriu de apreciere a oricărei altei culturi privite ca ansamblu de valori.

Valorile unei culturi depline se vor dovedi nespus mai variate decît cele invocate de greci; iar deplinătatea lor nu ţine de numărul lor limitat, ci de orizontul lor, deschis faţă de istorie. Aşa s-a împlinit cultura europeană. De aceea, oricine vorbeşte despre decadenţa ei deplînge cel mult degradarea modelului ei la un grup de naţiuni ori altul — sau nu înfruntă serios miracolul culturilor. Cu modelul ei, cultura europeană nu poate intra în decadenţă; cel mult, pe Terra sau în cosmos, îşi schimbă cadenţa.

VII

CÎND ÎNCEPE CULTURA EUROPEANĂ

Oricît de bine am cunoaşte celelalte culturi, nu putem determina ceasul lor de naştere. Ele nu par a se fi ivit sub o ruptură, de vreme ce s-au desprins lent de natură, ca o prelungire a ei.

În schimb, cultura europeană se naşte printr-o categorică *ruptură*: faţă de natură în primul rînd, faţă de raţiunea obişnuit cunoscătoare, în al doilea rînd, şi în ultimul rînd faţă de antichitate. Se naşte anume în anul 325 al erei noastre, la Niceea.

Dacă vom putea întemeia cum trebuie, în cele ce urmează, o asemenea afirmaţie, atunci teza lui Spengler privitoare la începutul culturii noastre pretins „faustice", în jurul lui 900–1000, îşi va arăta întreaga ei inanitate. Totul s-ar ivi în nebulozitatea Nordului, după Spengler, o dată cu nibelungii cei stăpîniţi de ceaţă. Dar cine merge astăzi în locul unde s-ar fi născut atunci Siegfried, anume la Xanten (de la *ad Sanctos*) în nord-vestul Germaniei, nu află nici o urmă a eroului nibelungic; găseşte în schimb o arenă

romană datînd cu 1000 de ani înainte. Iar la fel de vag şi nebulos va fi şi conceptul de „faustic" aplicat culturii europene, cu un tip de om reprezentat, după acelaşi Spengler, de eroi ca: Parsifal, Tristan, Hamlet, Don Quijote, Don Juan, Faust, Werther şi eroul romanului urban modern (v. *Untergang des Abendlandes*, München, 1923, vol. I, p. 18, notă). O asemenea cultură, cu îndrăgostiţi nefericiţi şi cu pseudoştiutori exaltaţi, nu putea începe decît în ceţuri.

Că nordicii au dinamizat Europa, în jurul anului 1000, şi că apoi, după secole întregi, i-au dat prin englezi civilizaţia specifică astăzi şi prin germani arta de-a gîndi, specifică şi ea, este adevărat numai în măsura în care se acceptă că Europa *exista dinainte*. Ea exista în tipare latine (nordicii nu au avut teologii constituite şi nu au reuşit să facă nici state şi istorie decît după ce i-au modelat latinii, cum este cazul Angliei, căreia i-au trebuit 300 de ani de dinastie franceză ca să iasă din păstorit) şi exista dinainte, în primele secole ale culturii celei noi, în tipare bizantine. Din nefericire, a lipsit pînă acum cărturarul care să glorifice sau măcar să contureze Bizanţul, aşa cum a conturat Jacob Burckhardt Renaşterea. Şi tot din nefericire, trufia latinilor din Vest — care a dus, în confruntare cu trufia grecilor, la o incredibilă schismă religioasă — a obnubilat pe marii istorici ai Apusului, şi îi întunecă încă,

făcîndu-i să minimalizeze rolul *european* al Bizanţului şi să ignore pînă şi aleasa gîndire, esenţială pentru credinţa lor, a marilor Părinţi din Răsărit. Lipsită de tradiţia bizantină, cultura europeană îşi caută începuturile, după filozofii occidentali ai istoriei, în haosul germanic iniţial — sau cel mult în ecourile culturii antice prin mînăstirile din Irlanda. Golul culturii europene de aproape un mileniu, la care se ajungea astfel, rămîne să fie umplut de ceva, iar Spengler s-a văzut silit să transforme în cultură veritabilă o configuraţie culturală dintre cele mai precare, cea arabă, una care doar a vehiculat idei şi valori (din Orient şi Orientul Apropiat, elenizat) mai degrabă decît să fi creat valori proprii. Însă cine trece peste primul mileniu european şi merge pe linia Nordului în căutarea obîrşiei începe cu barbaria şi sfîrşeşte cu schizofrenia faustică sau, dacă se preferă, cu spaima de bomba atomică, anticipată de Goethe în actul IV din *Faust II*.

La aceasta se ajunge nu numai pentru că se ignoră Sud-Estul, dar şi datorită prea des unei nepotrivite concepţii filozofice, pur şi simplu. Este ceva oricui evident, în cazul lui Spengler, de pildă, că împleteşte o extraordinară informaţie şi putere de a face asociaţii neaşteptate în materie de istorie cu o lamentabilă viziune filozofică. Cinismul său sfîrşind în provocare şi iactanţă — din păcate prea des şi al lui Nietzsche, însă la cu totul alt

nivel — ţine de insuficienţa şi anemia viziunii sale, de parcă ar fi şi el „un bolnav cu instincte de om sănătos", cum s-a spus despre Nietzsche. Căci, sărăcie de idei este în a vedea culturile „ca nişte plante şi animale" din sînul naturii (p. 29), sau în a susţine că marile culturi nu sînt decît nişte organisme (p. 141) şi că nici o cultură nu poate „alege", totul stînd sub un determinism natural.

Este drept că organicismul era şi viziunea filozofică a lui Goethe, pe care filozoful culturii, ca şi Nietzsche, îl citează cu devoţiune. Dar cîtă deosebire între graţia lui Goethe şi agresivitatea, pretins lucidă, a celor din urmă; între divinizarea naturii la Goethe şi reducerea ei la instinct şi animalitate; între vasta demonie goetheană şi oarba „voinţă de putere"; între nevinovăţia devenirii aşezate angelic dincolo de bine şi de rău, şi acel „dincolo de bine şi de rău" împlîntat în nepăsarea crudă faţă de tot ce e bine şi rău; ce deosebire între „sensul vieţii este viaţa" în versiunea lui Goethe şi convingerea că sensul vieţii este strivirea altor vieţi!

Iar dacă la Nietzsche încape răscumpărare pentru sărăcia viziunii sale filozofice, prin extraordinarele sale intuiţii şi formulări de moralist, de psiholog, de critic, de filozof al artelor şi de profet, în schimb cîtă schimonosire şi stridenţă în paginile filozofice ale lui Spengler, mai ales în *Der Mensch und die*

Technik, apărută în 1931 ca un fel de dezvăluire a gîndului subiacent, care era încă reţinut de o decenţă culturală în *Declinul Occidentului*. Citeşti acolo cu uimire că tehnica este pur şi simplu „o tactică de viaţă", în măsura în care omul însuşi nu e mai mult decît „un animal de pradă". Iar acest animal — denumit graţios „bestia-om" de către Spengler, în timp ce Nietzsche vorbise ceva mai subtil despre „bestia blondă" — săvîrşeşte firesc ucideri, ca în restul junglei naturale, unde mîncătorii plantelor celor fără de apărare, ni se spune, sînt proşti (calul, cerbul), în timp ce mîncătorii de alte animale dau tipul superior, cel al fiinţei de pradă (p. 15). Faţă de ele, bestia-om a dat în plus doar cultura, pare-se, care şi ea s-ar fi născut prin aceea că lumea înseamnă pradă posibilă (p. 26).

Aşa se face că, pentru Spengler, cultura europeană începe în Nord, sub semnul unor mituri şi legende unde femeile se luau la trîntă cu bărbaţii, şi zeii se spintecă fără să se şi ucidă. Că o asemenea cultură a putut da miracole de ordinul catedralelor, al muzicii sau al calculului infinitezimal, cum arătase cu atîta măestrie tot Spengler în *Declinul Occidentului*, ţine pentru el numai de „năzuinţa faustică a spaţialităţii infinite". În fapt, îndărătul lucrurilor ar sta natura inexorabilă a bestiei, de astă dată creatoare şi sortită să ajungă la invenţia maşinii, „cea mai vicleană dintre toate

armele împotriva naturii (p. 73), precum şi sortită să intre, cu om cu tot, în neantul istoriei.

*

Cu totul altfel arată începutul culturii europene din perspectiva Sud-Estului bizantin. Vor fi fost şi acolo, la sfîrşitul antichităţii, animale de pradă sau cetăţi şi state care să se sfîşie între ele. Dar era lumină, nu ceaţă şi noapte, ca în Nord, aşa cum era ordinea sau un rest din ordinea, nu întotdeauna animalică, pe care o instituise Roma peste lumea cunoscută. Acolo, în Roma cea mică întemeiată de primul împărat creştin, avea să se întîmple ceva fără precedent în antichitate şi de necomparat cu oarbele încrîncenări nordice: timp de 450 de ani, întregi mase de oameni anonimi (şi nu numai spiritele conducătoare) aveau să se bată *pentru idei.* Disputele medievale de mai tîrziu, de la Sorbona, aveau să rămînă, pe lîngă luptele Bizanţului, un simplu spectacol, ca turnirurile cavalereşti. Aici, în Bizanţ, era pasiune şi curgea sînge în numele ideilor.Este probabil că nici o explicaţie sociologică nu poate da socoteală pînă la capăt de o asemenea frenezie colectivă, prelungită peste veacuri, dacă ea nesocoteşte fervoarea pentru idee.

Totul a început în 325, la conciliul de la Niceea, convocat de împărat, continuînd cu

alte şase reuniuni, pînă în 787. Să lăsăm la o parte faptul material şi de civilizaţie că secole întregi s-au putut organiza — în marginea unei Europe aflate în plin haos şi a unei lumi arabe de nomazi — asemenea reuniuni ce întruneau conducători spirituali pînă şi din Spania ori Franţa, ceea ce dovedea existenţa unui sistem sigur de contacte şi comunicări, controlul drumurilor, buna administraţie şi birocraţie, într-un cuvînt *civilizaţia* de care avea să facă mai tîrziu atîta caz Vestul. Să întîrziem însă o clipă asupra dezbaterilor de idei, care în acel ceas au avut, cum era firesc, un caracter pur religios, dar ale căror reverberaţii, la început filozofice, s-au transmis întregii culturi europene, chiar dacă în chip neştiut, pînă şi sistemelor de valori profane şi antireligioase, autorizîndu-ne astfel să susţinem că în anul 325 începe în chip hotărît o cultură nouă.

Hegel a declarat într-un rînd că nu există fragment din Heraclit pe care să nu-l poată prelua în opera sa. Cu încă mai multă îndreptăţire ar fi putut afirma că nu există hotărîre finală a celor şapte reuniuni pe care să nu şi-o poată însuşi. Numai că el nu adîncise, probabil, speculaţia Răsăritului, iar nici de atunci încoace nu ştim despre vreun gînditor de seamă care să fi citit *filozofic* în speculaţia aceea cu un atît de ascuţit simţ dialectic al punerii contradicţiei şi al depăşirii ei. Antinomiile lui Kant sau para-

doxele logicii matematice de astăzi sînt anemice şi sînt inocenţa speculativă însăşi, faţă de „paradoxele" care s-au pus în joc atunci. De altfel primele rămîn îngheţate în contradicţiile lor, în timp ce paradoxele de atunci au impus drept adevăr *contradicţia vie*, tensiunea aceea spirituală care, desacralizată pînă la urmă, avea să facă posibilă şi să dea sens culturii noastre.

Cultura noastră este una a *întrupării legii în caz*; ca atare, cu manifestările ce decurg din întrupare, ea proclamă peste tot ceva întreit. Împotriva oricărui gnosticism, incapabil a înţelege cum pot trei să fie una, s-a decretat că trei *sînt* efectiv una. În termeni filozofici, fiinţa este şi ea trinitară, neînsemnînd numai *legea*, nici realitatea *individuală* numai, ci laolaltă legea, realitatea individuală şi determinaţiile sau procesele lor.

O putem spune de pe acum: tocmai ca fiind o cultură a întrupării legii în caz, cea europeană era sortită să ajungă la ştiinţă în genere şi la ştiinţe, mai multe, după domenii distincte, aşa cum nu ajung celelalte culturi, în care legea rămîne difuză, fără întrupare bine determinată. Dacă, acum, adîncim filozofic cele concepute atunci — în pregătirea unei mai bune înţelegeri a culturii noastre —, vedem în ele afirmarea nouă, surprinzătoare pentru tot ce era pînă atunci „raţiune", a *unităţii sintetice*. Lumea veche admitea şi ea o

unitate, dar era o „unitate de sinteză“, cea care armonizează un divers. Acum apare — spre a fi reluată *în tot felul de versiuni laice* de-a lungul culturii noastre — unitatea care *îşi dă ea* un divers. Unitatea aceasta ce se diversifică, intrînd în expansiune în loc să concentreze şi armonizeze diversul, va reapărea deocamdată ca unitate a două voinţe, a două naturi şi aşa mai departe, pînă la unitatea a două imagini, cea interioară şi cea exterioară, icoana. Aşa începe, după cîte ni se pare, cultura europeană, reamintind de fiecare dată parcă de hotărîrea finală despre icoane:

„Este permis — sună hotărîrea — şi chiar util şi bineplăcut a face icoane (veacurile au adăugat: a face artă, ştiinţă, bunuri iscusite de tot felul, ca tehnica) şi a le venera: dar această venerare să fie numai cinstire, iar nu adorare.“

Poate că eroarea culturii europene a fost să adore în chip faustic aceea ce (ca tehnica astăzi) trebuia doar să cinstească. Altminteri, ea e sarea pămîntului.

VIII

MITOLOGIA EUROPEANĂ

Este probabil că nu se înţelege nimic esenţial din cultura europeană dacă nu se ţine seamă de *raportul ei cu natura.* Toate mitologiile par a pleca de la natură şi varietatea ei. Mitologia — spunea un mare european, Fr. Schlegel (în „discuţia despre proză“), unul care totuşi părea să ignore, în ceasul acela, noutatea culturii europene — este „o expresie hieroglifică a naturii înconjurătoare“. Dar mitologia europeană nu este aşa. Ea se naşte nu în faţa diversităţii naturii, ci *dintr-o legendă unică.* Pe cînd celelalte pun în legendă, în basm şi poezie o varietate de fenomene naturale, mitologia europeană pleacă de la o unitate ce se diversifică. Pentru ideea de „unitate sintetică“, pusă în joc de Kant mai tîrziu, exemplul acesta al unei întregi culturi (căci prin miturile ei, la început religioase şi la capăt ştiinţifice, cultura europeană este întreagă desfăşurarea unei mitologii), aşadar exemplul unei unităţi sintetice *manifestate istoric,* ar trebui să fie cel mai izbitor. Nu se ţine îndeajuns seama

de el, în filozofia istoriei şi a culturii. Dar el este tocmai expresia noutăţii radicale aduse de cultura europeană.

Din ce uimitoare singularitate — un copil născut în iesle — izvorăşte *prima jumătate* a culturii europene: Bizanţul întreg, cu luptele sale de idei, ca şi cu operele sale de artă; apoi arta europeană din Vest, preluată din Bizanţ, în pictură, de către Duccio di Buoninsegna şi Giotto, preluată în mozaicurile din Ravenna şi arhitectura acesteia, din care se inspiră creatorii capelei din Aachen-ul lui Carol cel Mare; preluată la San Marco din Veneţia; apoi catedralele, marile rătăciri provensale, cultul femeii, poezia medievală, ordinele cavalereşti care aveau să brăzdeze în lung şi lat istoria, în sfîrşit muzica polifonică şi pictura Renaşterii, totul rămîne de neînţeles fără legenda copilului născut în iesle.

Invidiem cei 1 500 de ani (cam cît a durat oracolul de la Delfi) de cultură greacă. Dar să fie cei 1 500 de ani de cultură europeană, de la începuturile ei şi pînă astăzi, *sub* nivelul celor ai antichităţii clasice? Să se înceapă, atunci, comparaţia cu tot ce pare mai cuceritor la cei vechi; tocmai *imaginaţia creatoare de mituri*. Grecii aveau nevoie de spectacolul întregii naturi spre a-şi plăsmui legendele: de Chaos şi Noaptea lui Hesiod, de Chronos, de soare şi lună, pînă şi de boschetele pădurilor şi de rîul Scamandru.

Imaginaţia lor e bogată din bogăţia naturii şi a fenomenelor naturale. Este o minunată imaginaţie a prilejurilor gata date, una graţios somnolentă, relaxată, adînc superficială, cum avea să sugereze Nietzsche; este o blîndă mîngîiere şi învăluire cu visul a unei lumi, pe care anticul o lăsa acolo unde o găsise. Nimic uimitor în imaginaţia sa — în timp ce dincoace, în mitologia europeană, totul te uimeşte, cu numele şi chipul nou pe care îl capătă lucrurile, dar pînă la urmă cu supranatura şi suprarealismul ce vin să înlocuiască făpturile şi întîmplările date cu alte făpturi şi alte întîmplări, văzute cu ochiul interior. Imaginaţia nu mai este acum relaxată şi nu pîlpîie doar din cînd în cînd, ci este o adevărată vîlvătaie.

Să se ia, pe de altă parte, *gîndirea speculativă*. Chiar dacă în prima jumătate a culturii europene nu apare o filozofie de nivelul celei greceşti — abia prin Kant şi urmaşii săi putîndu-se face o confruntare de la egal la egal —, se întîmplă în favoarea gîndirii europene ceva de care, iarăşi, nu ţinem îndeajuns seama cînd admirăm fără rezerve pe greci. *Filozofia lor este întreprinsă împotriva mitologiei proprii*, pe cînd cea europeană se aşază în prelungirea ei. Pentru ca Thales să poată afirma că totul e apă, Pythagoras că e număr, Anaximenes că e aer şi Heraclit că e foc, sau logos, sau conflict, ei trebuiau să conteste, direct ori indirect,

mitologia lor, peste care aduceau suveran pustiul gîndului unic, sau măcar monotonia gîndului în genere. La fel cum agricultura, venită peste natura sălbatică a culegătorului şi vînătorului, avea să producă un prim dezechilibru ecologic pe Terra, faţă de care dezechilibrul adus de industrie ar putea fi mai puţin pustiitor, în măsura în care e revocabil sau controlabil, tot astfel gîndirea filozofică vine la greci să tulbure echilibrul „ecologic" al cugetelor şi al simţirii, tinzînd să grădinărească realitatea, de la ultima boltă cerească, a stelelor fixe, pînă la rătăcirile sufletului, ale cetăţii, ale gîndului, ale cunoaşterii şi ale credinţelor. Nu numai sofiştii, cu dezordinea provocator adusă de ei, au generat prin reacţie — cel puţin în ceasul socratic — filozofia, ci mai ales haosul blînd al mitologiei, împotriva căreia se ridica acum, cu setea de instaurare a ordinii, reflexiunea filozofică. Iar ca şi astăzi, natura şi ceva din gîndirea naturală rezistă, ba chiar încearcă să se răzbune: la noi, cu ameninţările ecologice bine cunoscute, la greci pe planul gîndirii (unde înfrînseră imaginaţia prea liberă, dar prin prea multă armonie), o dată cu apariţia iraţionalului şi cu enigma infinitului. *Trebuia* filozofat împotriva spiritului mitologic, şi totuşi nu se putea depăşi un fel de „etică" a lui. La Anaximandros apare Díke, justiţia nivelatoare a tuturor exceselor.

Va trebui deci înregistrat ca o radicală noutate faptul că în cultura europeană gîndirea nu se ridică împotriva mitologiei proprii, ci este în consonanţă cu ea. Totul capătă înţeles, din clipa cînd iei în considerare raportul inedit al mitologiei respective cu natura. Supranaturalul legendei unice, „reducerea" naturii şi depăşirea de către om a suveranităţii acesteia duc la cu totul altă mitologie decît cele cunoscute. Nu numai că a noastră se constituie *fără* natură şi dincolo de a fi „expresia hieroglifică a naturii înconjurătoare", dar omul chiar răstoarnă raportul cu ea, potrivit doctrinei aceleiaşi legende unice, făcînd ca natura însăşi să fie „căzută" o dată cu propria sa cădere. Omul, în orice caz, nu mai este cel „natural". O spune lămurit un gînditor rămas în lumea secunzilor, dar adînc, de la începutul veacului, anume Heinz Heimsoeth (în cap. al III-lea din *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*). Pentru antici, scria el, sufletul era o parte din cosmos, a naturii. Magnetul avea suflet.Chiar la Platon, adăuga el, sufletul nu era subiectivitate şi nu e opus lumii externe.Psihologia lui Aristotel era fizical-biologică. Abia conştiinţa, la stoici, deschide către ceva nou. În schimb, modernitatea scoate cu totul sufletul din contextul naturii, iar Augustin este cu adevărat primul modern — îşi încheie Heimsoeth reflexiunea istorică. Poate că aşa, cu suprarealismul

modernităţii, trebuie înţeles şi Bizanţul, care, prin luptele sale de idei, credea că poate consolida credinţa, cînd în fapt slujea gîndirea speculativă a filozofiei. Cu prima ei filozofie — care nu este şi cea a Evului Mediu occidental, prea tributar unei Antichităţi prost cunoscute de el — cultura europeană se dovedea aliată, iar nu ostilă, ca la greci, cu propria ei mitologie.

În spiritul acesta al creaţiilor desprinse de gîndirea naturală şi de natură se va dezvolta, în al treilea rînd — după imaginaţia creatoare de mituri şi după gîndirea speculativă —, *arta* primei jumătăţi a culturii europene. Este o întrebare cît „mimesis" există într-o astfel de artă, în care natura geologică şi cea vegetală nu apar decît ca un stîngaci fundal, la început, iar cea animală e transfigurată de om şi omul de expresivitatea unei hieroglife a transcendenţei. Oricum ar fi, arta modernităţii începătoare trimite permanent spre altceva. Templul era încă un lăcaş în care cobora zeul; catedrala e unul prin care aspiră să urce omul. Iar artele caracteristice creatorului european, alături de cele ale cuvîntului, vor fi cele care „urcă", muzica şi pictura, cum de atîtea ori s-a spus, nicidecum sculptura şi prea puţin arhitectura.

Dacă nu ştim ce putea fi pictura la greci şi în ce măsură ea trimitea dincolo de „mimesis", din reuşita căruia anticii îşi făceau o glorie (ştiind în schimb ceva supărător

pentru imaginea noastră despre ei, anume faptul că statuile lor erau pictate), în schimb ne dăm seama limpede cît de nouă, de neaşteptată, de „nefirească" este apariţia muzicii polifonice. Nimic din natură n-a supravieţuit într-o asemenea muzică, nici măcar armonia, presupusă de antic, a sferelor cereşti. Pe de altă parte se iveşte, în această artă suprarealistă prin excelenţă (şi comparabilă doar cu matematicile, care şi ele operează dincolo şi dincoace de realitate, fiind astfel deopotrivă semnificative pentru europenism), un surprinzător exemplu de Unu-divers în mic: contrapunctul ca şi canonul muzical. „A doua sau a treia voce reproduce o temă deja enunţată de prima voce", spune Combarieu (în *Histoire de la musique*, vol. I, p. 367), aşa cum canonul muzical în genere presupune *o singură temă* cîntată împotriva ei însăşi. Regulile formale ce vor fi astfel puse în joc nu fac decît să ducă în diversitate o unitate originară, astfel încît acelaşi istoric al muzicii (*op. cit.*, p. 412) poate vorbi de legi intrinsece muzicii şi care, printr-un fel de „autogeneză", fără recurs la sentiment, trebuie să ajungă la dezvoltările de care ea, muzica, e susceptibilă. O temă fundamentală, tratată în chip savant, este de ajuns. Chiar dacă nu toată muzica polifonică încape aici, apare ceva hotărîtor pentru destinul artei celei noi din cultura europeană.

De autogeneză nu puteau vorbi nicăieri anticii. Modernii o pun în joc peste tot. Ei nu dispun de o natură din care să se inspire şi de învăluirea căreia să se simtă cuprinşi. Nu redau lumea, ci dau ei lumi, în domeniile unde sînt liberi să fabuleze, ca în muzică ori matematici, iar cînd se apleacă asupra domeniilor date, din sînul realităţii, ei găsesc acolo legi despre care, ca astăzi, nu mai ştii bine, pînă la urmă, dacă sînt ale lucrurilor sau ale împletirii subiectului cunoscător cu lucrurile.

O singură încercare sau una din puţinele încercări de a regăsi natura şi realitatea ei s-a putut înscrie în cultura europeană, dar şi ea ca o excepţie: viziunea lui Francisc din Assisi. El vorbea despre fratele Soare şi sora Lună, predica la păsărele şi accepta cu adevărat sacralitatea naturii. Aşa era sortit el să şi rămînă în sînul lumii noastre culturale. Dar, de ce nu s-ar spune? el venera natura poate pentru că nu era mare ştiutor în cele ale teologiei, întocmai lui Ignaţiu de Loyola, fostul militar, care, lipsit fiind de o pregătire teoretică deosebită, avea să fie un geniu al organizării practice. Astfel cele două mari ordine medievale, franciscanismul şi Ordinul iezuiţilor, se năşteau, s-ar zice, dintr-o carenţă a întemeietorilor. Din franciscanism, de altfel, nu adorarea naturii avea să supravieţuiască, dată fiind mentalitatea europeană, ci juruinţa sărăciei, pe cît putea fi

activă şi ea în veac. Iar în Francisc însuşi, la sfîrşitul vieţii, apărea ceva de om al lumii celei noi, dacă nu un refuz al naturii, cel puţin o afirmare a persoanei umane chiar în ipostaza ei trupească, de vreme ce poetul florilor şi al înfrăţirii cu natura avea să se căiască pentru excesele practicate în viaţă şi să regrete că „şi-a jignit fratele trup".

*

Acum putem întîmpina, cu alt înţeles decît cel curent, partea a doua a culturii europene. Ea este înfăţişată, cu ştiinţele, filozofia şi luminile ei, ca total opusă, în literă şi spirit, părţii întîi. Dar pînă şi unii istorici ai ştiinţelor au făcut observaţia că mentalitatea ştiinţifică nu putea apărea decît în climatul creat de o anumită mitologie. Iar cîţiva istorici ai filozofiei şi filozofi ai culturii au ştiut să arate că atitudinea total nouă faţă de natură este cea care a eliberat inteligenţa investigatoare în ştiinţe şi subiectul cunoscător în filozofie. Abia a doua parte a culturii noastre, de la Renaştere şi pînă astăzi, se adîncea, peste tot detaşat, în cercetarea naturii, pe care o punea sub lunetă, o trecea în experiment şi o spectraliza în laborator, tocmai pentru că, potrivit mitologiei europene, natura e decăzută din sacralitate. În principiu, ştiinţele noastre ar fi putut să apară, măcar parţial, în lumea egipteană, sau în cele apropiat şi îndepărtat orientale. N-au

apărut acolo, pentru că mitologiile lor le împiedicau să facă explorări în suprareal şi în subreal.

Astfel îşi făceau apariţia în Europa sistemele de valori autonome, la început valorile artistice şi ştiinţifice îndată după sistemul religios. Va urma primatul valorilor filozofice, istorico-politice, în fine tehnice, practicate pentru ele însele, ca şi primele, şi aparent opuse, dar în fapt solidare cu el, ca fond şi structură. Dar toate vor fi în expansiune. Toate au apetenţa infinitului, care *nu* este al naturii.

Căci dacă ar trebui să rezumăm noutatea europeană, faţă de lumea greacă şi alte lumi, atunci s-ar putea spune că ea ţine de înţelesul ce se dă infinitului. Pentru antici sau alte culturi finitul (cum e cel al naturii percepute) este raţional iar infinitul e iraţional. Pentru european va fi invers: infinitul este cel care se dovedeşte raţional, fiindcă *are o regulă de formare*. (Cum spune Pavel Florenski: Raţiunea e posibilă dacă infinitul actual este *dat*.)

De aceea în lumea noastră tot ce e bun are un sens de infinitudine — după cum tot ce e rău cade sub infinitudinea, de rîndul acesta proastă, a lui „încă ceva şi încă ceva". Căci tot ce e rău este într-o limitaţie ce se reia ca tristă limitaţie, pe cînd ce este bun intră — ca în nici o altă cultură — în limitaţia ce nu limitează, ca în legenda copilului născut în iesle.

IX

UN ALT ÎNŢELES PENTRU MORFOLOGIA CULTURILOR

Morfologia culturii europene

S-ar putea ca teoria lui Descartes a vîrtejurilor cosmice să nu mai fie defel actuală în ştiinţa fizicii. Dar ea ne spune ceva, pentru trecerea de la haotic la cosmotic şi, în definitiv, pentru naşterea ideii de formă. Potrivit lui Descartes, există un vîrtej mai mare, al cerului cu soare cu tot, în sînul căruia apar vîrtejuri mai mici, planetele. Iar pe o planetă ca a noastră, unde este viaţă, nu apar cumva vîrtejuri din ce în ce mai mici, pînă la cele din pulberea istoriei şi a destinelor, schiţînd, ca în vîrtejul de praf, un început de verticalitate, de consistenţă şi de ordine? Sîntem un fel de vîrtejuri în sînul vîrtejului? Chiar ziua noastră, a fiecăruia, este uneori un bun vîrtej, atunci cînd nu e o risipire.

Culturile — s-ar putea spune — se ivesc din vîrtejul comunităţilor. Spre a da o consistenţă ideală, adică pînă la un punct formală, unor asemenea învîrtejiri istorice (dincolo de orînduirile impuse de tirani sau de constituţiile trecătoare ale cîte unei comunităţi), oamenii au închipuit, probabil întot-

deauna, dar mai ales în timpurile moderne de la Thomas Morus încoace, tot felul de *utopii*. Ar putea chiar exista ispita de a înfăţişa o morfologie a culturilor pe temeiul analizei adîncite a feluritelor utopii. Numai că „toate utopiile se petrec pe o insulă", cum s-a spus, iar această desprindere a lor de spaţiul real le scoate la fel de bine din rotirea sau curgerea timpului istoric.

Un alt tip de consistenţă formală pentru haosul, real sau aparent, al istoriei a fost pus în joc de ceea ce s-a numit filozofia culturii, care era mai aproape de noi, în măsura în care şi conştiinţa istorică s-a ivit abia acum două veacuri. Disciplina aceasta filozofică avea să pună cu-adevărat în joc ideea de „morfologie a culturii". Într-un fel, Frobenius o şi invocase la începutul veacului, dar cel care i-a dat veritabilul statut a fost Oswald Spengler. Atît de mult a impresionat ideea de morfologie, folosită pentru marile unităţi istorice care ar fi culturile, încît un istoric de prim rang, ca Toynbee, a recunoscut că se regăseşte din plin, cu cercetarea sa întinsă peste întreaga istorie a lumilor cunoscute, în viziunea spengleriană, pe care regreta doar a nu o fi înregistrat la timp. Pentru toţi aceştia trei, culturile sînt organisme vii şi ele reclamă alte forme şi reguli decît legile naturii, în speţă caută formele vii de care poate da socoteală, după Spengler, doar judecata de analogie (o judecată

„slabă“, dar care nu încetează, în lipsa altor structuri pentru ştiinţele spiritului, să fie invocată, cum se poate vedea din lucrarea *Étiemble ou le comparatisme militant*, Gallimard, 1982, a lui Adrian Marino).

Că morfologia organicului este „fiziognomică“, adică ansamblul trăsăturilor caracteristice unei făpturi individuale sau colective, cum vrea tot Spengler; sau că prin influenţa culturilor unora asupra altora — cu excepţia culturilor egipteană, mexicană şi chineză, după acelaşi — s-a ajuns uneori la „pseudomorfoze“, adică la falsificări ale fizionomiei proprii unei culturi; că la alţi gînditori decît Spengler (la Blaga al nostru, în primul rînd) ideea de morfologie poate căpăta un sens mai adînc şi mai suplu, aşa cum prin arhetipurile lui Jung (şi iarăşi mai adînc, prin arhetipurile lui Mircea Eliade) morfologia se poate extinde şi asupra inconştientului, respectiv cu un sens ontologic asupra sacrului, toate acestea sînt aspecte pe care oricînd ideea nouă de „morfologie” le poate oferi unei analize, să spunem fenomenologice, adică în esenţă. Acum însă interesează, în existenţa istorică, morfologia *culturilor* propusă de filozofiile invocate, iar ea vine să încerce a pune în ordine vîrtejul istoriei.

Dacă însă te opreşti la un asemenea înţeles al morfologiei, afli un lucru care în acelaşi timp validează şi invalidează ideea de morfo-

logie a culturii. Frobenius declară — şi ceilalţi par a fi de acord cu el în această privinţă — că există o *dependenţă de spaţiu* a culturii (*Paideuma*, Ed. Meridiane, 1985, după ed. a III-a din 1928, p. 39). El invocă reprezentarea „grotei" sau a spaţiului ca grotă, în viziunea asupra lumii, la culturile tribale din Africa, aşa cum Spengler vede cîte un „fenomen originar" în fiecare cultură şi îl simbolizează spaţial, sau aşa cum Blaga scoate în relief „spaţiul mioritic" drept un dat fundamental pentru sufletul şi creaţia românească. Dar simbolismul spaţial, cu transcrierea figurată a formei în cadrul morfologiei culturilor, reprezintă limpede la Blaga o concesie (sub seducţia căreia am stat prea mult cu toţii) şi aproape o derogare de la nivelul speculativ al admirabilei sale viziuni filozofice, pe cînd la ceilalţi filozofi ai culturii forma spaţială reprezintă o idee majoră a morfologiei, pe care astfel o degradează.

Într-adevăr, a spune „formă spaţială", dacă ne gîndim la înţelesul obişnuit al formei, este aproape o tautologie. Privită aşa, cu ochiul exterior, forma nu poate fi decît într-un spaţiu. Chiar dacă nu reclamă doar ochiul, forma este încă înţeleasă spaţial prea des: ea ar putea ţine de o spaţialitate sonoră, de una cromatică şi de acele spaţialităţi, oricît de variate, pe care le-a sugerat, pînă la ideea de „cîmp" (aceasta deosebit de fecundă), gîndirea modernă.

Într-un sens, chiar ideea de „structura“, de care s-a făcut mult caz în veacul nostru şi care a îngăduit ca matematicile să nu mai fie definite drept ştiinţe ale cantităţii, ci ale structurilor, păstrează o sugestie spaţială în ea şi alimentează nostalgia unor matematicieni de regăsire a geometrismului. Morfologia apare astfel drept ştiinţă a formelor într-un regim de spaţialitate, iar caracteristic este că morfologia culturilor nu urmăreşte, după Spengler, să obţină *das Gesetz*, ci *die Gestalt*, nu legea, ci întruchiparea.

Aşadar cu întruchipări sau cu simboluri figurative caracteristice, morfologia culturilor se edifică prin sau măcar întîrzie în spaţialitate. De aici, două neajunsuri, care pînă la urmă o invalidează. *Primul* neajuns este îngheţul într-o formă, configuraţie, întruchipare, structură sau figură pur şi simplu (singur „cîmpul“ este viu şi mişcător), sfîrşind la rigiditatea unui simbol spaţial. Simbolul rămîne neschimbat, ca grotă sau ca linia ondulată. Spaţiul nu curge. De aceea cufundarea în modalităţile sale face din culturi mari unităţi statice, sau *inerte* lăuntric. În cultura faustică, săgeata spre infinit a lui Spengler va da necesar şi univoc: turnurile catedralelor, muzica polifonică medievală, calculul infinitezimal, impresionismul şi zgîrie-norii americani. În cuprinsul unei asemenea culturi, nu mai este loc decît pentru curgerea joasă a „destinului“, atît de mult

justificat de Spengler. Fiecare cultură şi-ar avea şi manifesta ideea ei de destin şi fiecare ar sta sub un destin. Spaţializarea formelor vii ale istoriei dă ceva ineluctabil: culturile n-ar depăşi un prag, în timp şi în structurare, ca în spusa lui Goethe? „Arborii nu cresc pînă în cer". Le rămîne filozofilor culturii să invoce o altă spusă a geniului lor tutelar? „Un arbore cade cu trosnete. A crescut fără zgomot", ca să ne dea scenariul complet al morfologiei lor de unităţi închise.

Dar morfologia lor cade sub *un al doilea neajuns*. Nu numai că formele propuse de o asemenea morfologie spaţială petrifică realul istoric, dar îl şi fărîmă în bucăţi (culturile închise), împrăştiate peste timp şi Terra. Utopiile închipuiau o istorie ideală în *insule*; filozofia culturii vede istoria, de astă dată reală, drept un *arhipelag*. Ea nu lasă loc, făcînd aşa, nici unui *continent*. Prea ocupaţi să desprindă formule vii ale diverselor culturi istorice, ei cad peste specificul acestora (cînd nu se înşală şi în această privinţă), iar abia din specific vor încerca să extragă formele. Aşa se ajunge la culturi distincte — opt la număr după unul, douăzeci şi două după altul — şi care *trebuie* să rămînă distincte, închise şi fără ferestre, altminteri căzîndu-se în riscul pseudomorfozelor. A declara, acum, că feluritele culturi au totuşi ceva în comun, anume că sînt toate organisme şi că trec prin aceleaşi vîrste, în-

seamnă pură exterioritate. Culturile ar rămîne şi de astă dată insulare, dacă ele nu s-ar ivi în *realul* istoriei, spre deosebire de utopii, ce apar ca anistorice. Primele fac deci un arhipelag, dar continentul istoriei nu se explică prin ele. Spaţiul divide întotdeauna (poate nu şi spaţiul mototolit al matematicilor de astăzi), iar aşa cum grecii n-au ieşit din disidenţa Olimpului lor şi din politeism, decît cu destinul, la fel de grosolan şi pustiitor ca zeul Kronos, nici filozofia culturii nu se desprinde conştient de politeism.

Trebuie trecut de la insulă şi arhipelag la continentul istoric. Va fi necesară deci o altă morfologie decît cea a utopiilor sau a filozofiei trecute a culturii. Ideea de continent însă nu mai este solidară cu cea a spaţialităţii: este vorba de cultură în sine şi apoi de ansamblul culturilor privite fără soluţie de continuitate, care toate vor trebui să desfăşoare o aceeaşi morfologie. În fapt, filozofia culturii n-a putut vorbi decît despre morfologii şi morfologia culturilor, la plural. Abia o nouă morfologie va putea da o filozofie a culturii, la singular. Dar cum este oare de conceput o nouă morfologie, cu forme peste tot răspîndite în istorie?

O asemenea morfologie nu ar fi nouă, ci veche de peste două milenii, purtînd chiar numele de morfologie, dar în chip mai subtil decît morfologiile spaţialităţii. Ea datează din ceasul cînd alexandrinii Antichi-

tăţii au pus ordine în manuscrise, în scrieri şi scriere, în ortografie, în gramatică, în exprimarea logosului şi, poate fără s-o ştie, în logos el însuşi. Orice altă morfologie, chiar dacă n-ar fi spaţială, este străină de *gînd*, înţeles ca obiect. Morfologie la propriu, cea care cu sintaxa laolaltă alcătuieşte partea fundamentală a gramaticii, vorbeşte despre „părţile de cuvînt", care în realitate sînt tiparele, condensările, formele şi *ipostazele gîndului*. E adevărat, morfologia gramaticală ca atare a fost mai degrabă nesocotită de către gramaticienii moderni, care au înţeles să arate preeminenţa sintaxei. Dar dacă unii logicieni ai veacului şi-au îngăduit să vorbească de o „sintaxă logică" — cu succesul, dar mai ales insuccesul cunoscut —, de ce nu s-ar vorbi de o „morfologie logică" şi în orice caz de o morfologie a logosului, respectiv şi simplificat: a gîndului?

Iar gînd există în *toate* comunităţile din istorie ridicate la treapta culturii, în timp ce simbolurile spaţiale sau „fenomenele originare" ale cîte unei culturi sînt recunoscut specifice. Cenuşăreasa aceasta care a fost morfologia gramaticii va spune atunci mai mult pentru ideea de cultură şi pentru modelul ei decît orice analogii între culturile arbitrar şi impresionist (sau după criterii exterioare: aşezare în spaţiu, limbă, comunitate de destin) confruntate. Dintr-un capitol

începător de gramatică, morfologia ar putea deveni o adevărată *gramatică a culturii* privite ca arhetip al vieţii istorice.

Atunci: substantiv, adjectiv, adverb, pronume, conjuncţie, prepoziţie, cu verbul peste tot activ în lumea coruptibilului şi a prefacerii, inclusiv în lumea gîndului, vor putea constitui ipostazele celui din urmă, depăşind statutul lor de simple părţi de cuvînt. Toate aceste categorii gramaticale vor fi în acelaşi timp aşezări de sine ale gîndului, pe care *orice* conştiinţă umană le conţine sau le implică — dacă nesocotim subtilităţile vane ale relativiştilor, ce susţin că numai vorbirea europeană ar poseda aceste categorii, ca şi cum un chinez sau aztec n-ar deosebi substantivul „cal“ sau „bizon“ de adjectivul „frumos“ şi de adverbul „iute“, chiar dacă el nu are numele formei respective. Iar de astă dată, ca aşezări ale gîndului şi nu doar ca părţi de cuvînt, categoriile sau formele gramaticale nu mai sînt indiferent enumerate (aşa cum, cu simţul său al exactităţii, gramaticianul spune, de pildă, că verbele „a sufleca“ şi „a iubi“ sînt amîndouă tranzitive, cînd sufleci numai mînecile, pe cînd de iubit poţi iubi orice pe lume), ci fiecare formă poate fi un fel de aşezare a întregului logos, fiecare parte poate da socoteală de întregul unei epoci sau comunităţi ridicate la cultură, anume ca modalitate substantivală, adjectivală, adverbială etc. a spiritului acelei lumi, într-o clipă istorică a ei.

Vom găsi astfel, în cultura europeană: un ceas cînd primează substantivul, în speţă Evul Mediu; un altul al adjectivului, Renaşterea, un ceas cînd primează adverbul (felul în care este redat ceva), anume ceasul Reformei, al Contrareformei şi cel al secolului clasic francez; un ceas al pronumelui ca „eu"; unul al conjuncţiei, adică al relaţiilor, al legăturilor exterioare („şi", „sau", „dacă... atunci"), ceasul istoric în care trăim încă, totul în aşteptarea unui ceas, poate, cînd va prima spiritul prepoziţiei, adică al unui alt raport între oameni, ca şi între om şi lucruri, o nouă formă de intimitate cu ceilalţi şi cu natura.

Dar dacă toate interpretările acestea vor avea sens pentru cultura europeană (inclusiv pentru perspectivele ei de viitor, care *nu* se reduc la judecata disjunctivă, poate lipsită de suport, a lui Malraux, sau cu un suport desperat politic, cum că „veacul al XXI-lea va fi religios sau nu va fi"), atunci ele ar trebui să aibă sens şi pentru cultură în genere, ca şi pentru alte culturi sau configuraţii culturale încă vii istoriceşte. Căci este bine să ne întoarcem, într-un ceas cînd universalismul e urmărit pe întortocheatele căi ale atotştiutorilor în derută, la umila, dar originara universalitate a gîndului.

X

CULTURA EUROPEANĂ ÎN IPOSTAZA SUBSTANTIVULUI

Sînt popoare şi lumi ce se sting în cîte o parte de cuvînt. Egiptul pare a se fi stins în hieratismul *substantivului* (ca şi Bizanţul, mai tîrziu). China a vegetat în eticismul *adverbului*. Noi, astăzi, facem declamaţii pe tema sfîrşitului catastrofic al lumii, cînd de fapt atingem, probabil, doar sfîrşitul perioadei care a prilejuit asemenea spaime: perioada de dominaţie a *conjuncţiei*; sau cînd efectiv am sfîrşi în sterilitate, poate chiar în catastrofă, dacă trecutul nu ar arăta că se înfrîng în chip firesc asemenea dominaţii provizorii, trecîndu-se într-o altă ipostază a logosului. Dar, aşa cum tinerii de astăzi nu ştiu că ei trăiesc într-o lume de relaţii doar exterioare, aduse de primatul conjuncţiilor „şi“, „sau“, „dacă... atunci“, şi că ei nu au un adevărat liant care să-i solidarizeze, ci doar „conective“, ceea ce îi face să alcătuiască de fiecare dată o masă informă şi nu un colectiv uman — aşadar că de aceea se tutuiesc fără să se cunoască, poartă *blue jeans* mergînd pînă la nudism, căci n-au identitate, devin

hippies, căci n-au sălaş, comunică prin învăluirea muzicii mai degrabă decît a cuvîntului şi se lasă în cele din urmă integraţi în cîte o sectă, de vreme ce le trebuie totuşi o comunitate —, la fel nu ştim îndeajuns, poate, că nihilismele la care am ajuns sînt capătul de drum al perioadei conjuncţiei şi că ele sînt sortite înfrîngerii, în curgerea şi desfăşurarea de sine a culturii europene.

Morfologia culturii, adică reflexul morfologiei gramaticale, cu formele ei variate pentru logos, arată limpede cum pot trece culturile prin toate ipostazele acestuia, nu fireşte în puritatea şi exclusivitatea cîte unei ipostaze, dar cu precumpănirea ei. În perioada de dominaţie a conjuncţiei vor apărea desigur resturi din perioada cînd precumpăneau adjectivul, adverbul şi pronumele personal de pildă, sau, de altă parte, se vor ivi anticipaţii ale unei perioade cînd ar putea precumpăni prepoziţia. Totuşi rămîne caracteristic, pentru morfologia ce sugerăm, cursul ei, care este şi cursul sau desfăşurarea în curgere a culturilor. Dacă nu se poate determina în chip hotărît că orice cultură începe în modalitatea substantivului (care este şi una a substanţei, sau a realităţii date şi numite), sfîrşind în modalitatea intimităţii cu lucrurile şi cu ceilalţi, căreia îi dă expresie prepoziţia, în schimb se va putea afirma că treptele spiritului creator de culturi

sînt de fiecare dată variate morfologic, în timp ce morfologia culturilor pe bază de simbol spaţial (grota la Frobenius, săgeata spre infinit a lui Spengler) redă o lume staţionară, ca orice întipărire în spaţiu.

Şi totuşi s-ar putea ca substantivul şi ipostaza în care aşază el spiritul să deschidă efectiv cîte o cultură, în măsura în care el creează o verticalitate în haos (ca vîrtejul lui Descartes), adică instituie, numeşte şi populează lumea cu realităţile, despre care sau în jurul cărora tot restul nu e decît comentariu. Fără să identifici realităţile, e greu de crezut că le poţi manevra şi că poţi ajunge la o formă de civilizaţie; fără a le denumi, nu se ajunge la cultură. La început a fost numele, poate, întocmai ca în *Upanişade*. „La început lumea aceasta era singur Brahma, sub chipul unui om. El privi în jurul său şi nu văzu nimic altceva în afară de sine. Atunci a exclamat dintru început: Aceasta mi-e sinele! Şi de aici s-a născut numele de Sine." — Cu numele încep lucrările zeilor şi ale oamenilor.

În lucrările culturii europene, care n-a aşteptat năvălirile barbare şi potolirea lor spre a se naşte, ci a crescut în Bizanţ aparent firesc din cultura greacă, în realitate însă printr-o ruptură categorică faţă de ea, numele *cel nou* a venit să schimbe nu numai cugetele, ci şi lumea toată, pînă la urmă. Dar „nume" vine de la *ónoma*, care înseamnă la

început, pînă la alexandrini, simplu substantiv şi poartă tot timpul amintirea lui. Ca o lume a substantivelor, atunci, aşadar ca una a substanţei, a entităţilor, a quiddităţilor (*quid est*), dar şi ca una a persoanelor ideale, se instituia peste un colţ de Terra un început de rînduială, întîi în spirit şi apoi în societate. În Răsăritul bizantin, substantivitatea consascră şi sanctifică, ducînd pînă la acel hieratism care avea să paralizeze atît gîndirea, cît şi arta, în ciuda marilor reuşite ale începutului, poate ale artei încă multă vreme şi după începuturi. În schimb, în Apusul „lumesc" — uneori prea lumesc, dar tocmai de aceea înnoitor şi croind drumul către alte ipostaze ale spiritului şi modalităţi ale culturii — substantivitatea depăşea de timpuriu riscul de a cădea, sub semnul exclusiv al substantivului, în hieratic.

Căci sub semnul substantivului s-a desfăşurat atunci viaţa gîndului şi a societăţii, în Apus. Entităţile acelea ale gîndirii medievale, asupra cărora apusenii erau condamnaţi să speculeze, în lipsa unui corp de cunoştinţe mai sigure, măcar tradiţionale, alunecă degrabă în cearta Universaliilor. *Ens*, *Verum*, *Bonum*, *Pulchrum* fiinţează oare în ele însele? sau doar în lucruri? sau nici măcar în lucruri, ci ele ar fi doar nume? s-au întrebat medievalii. Calificarea de nominalism a doctrinei ce susţinea că era vorba de simple nume, în cazul entităţilor, ar

putea să arate că întreaga dispută se purta asupra numelor, în speţă asupra substantivelor. Iar disputa privea nu numai substantivele supreme, ci tendinţa, respectiv nevoia caracteristică într-un asemenea ceas al substantivităţii, de a ridica la esenţă fiecare lucru, spre a găsi ceva *sub-stans* în el. Stejarul trebuia să ţină de stejaritate, aşa cum somnul ţinea de dormitivitate. Cînd apare, pînă la urmă, un gînditor medieval care să declare că nu trebuie să multiplicăm fără rost entităţile, exclamînd : „Entia non sunt multiplicanda“, el declară în realitate că nu este cazul să dăm în gol nume noi, aşadar că numărul substantivelor trebuie să păstreze măsura realităţilor pe care le denumesc.

Dacă aşa se întîmplă, sub semnul substantivului, în viaţa de gîndire, nu altfel aveau să stea lucrurile în descrierea vieţii de societate sau în aceea a aspiraţiilor inimii către un ideal lumesc. O întreagă operă pe linia acestui ideal, anume *Le roman de la rose*, care era şi o enciclopedie a lumii medievale, transpune pe planul experienţei de viaţă procedeele folosite de medievali în ce priveşte experienţa de gîndire. Totul devine persoană, şi cu ea substantiv, în *Le roman de la rose*. Iar caracteristic pentru o asemenea tendinţă de personificare nu este atît faptul că se dă statut de persoană demersurilor şi comportărilor obişnuite ale omului ca fiinţă socială: *Courtoisie*, *Convoitise*, *Envie*, *Contrainte*,

Honte, *Peur*, cît faptul că primesc nume şi devin adevărate persoane simple atitudini, demersuri şi nuanţe sufleteşti de o clipă, ce nu figurează, ca primele, sub un substantiv comun în limba obişnuită, ci se substantivizează acum, printr-o frumoasă libertate poetică, în genul: Bună Întîmpinare (*Bel-Accueil*), Vorbire de rău (*Male Bouche*), Dulce Privire (*Dous Regars*, alteori *Dous Regart*), Risipă Nebună (*Fole Largesse*), Prefacere de sine sau Falsă Aparenţă (*Faux Semblant*), Aparenţă Frumoasă (*Biau Semblant*) şi, mai ales, acea Dulce Gîndire (*Dous Penser*) „qui point ne m'aide" (vers 4117), spune autorul. Cum să fie de ajutor, dacă totul s-a populat cu substantive, care vin ca nişte persoane reale să asalteze, să prindă în vîrtej şi pînă la urmă să se îndure de bietul erou intrat în hăţişul lor?

Chiar Dante, spiritul deschis încă de pe atunci către o ipostază nouă a spiritului, întîrzie în ipostaza caracteristică Evului Mediu. Totul este alegoric, în uimitoarea sa operă principală (ce frumoasă este versiunea românească a Etei Boeriu, cu atît de învăţatele note şi comentarii ale lui Al. Balaci), astfel încît păcatele omului devin o „pădure întunecoasă", Purgatoriul care duce la paradisul pămîntesc şi nu e decît un loc „de osîndă trecătoare" are în el un Munte al Purificării mai degrabă decît mijloace şi probe de purificare, în timp ce Beatrice, rămasă multă vreme fiinţa ca şi reală, care-l ceartă pe Dante pentru neîmplinirile lui lumeşti,

sfîrşeşte prin a fi „simbolul raţiunii de sine şi al teologiei". Ne aflăm încă în era substantivului, a cărui precumpănire poate da miracole de la început.

În aceeaşi eră vor fi şi mijloacele de *cunoaştere* ale omului medieval ori ceea ce au fost mijloacele gîndirii teoretice, cum au fost cele care au redat viaţa societăţii şi vicisitudinile sufletului. De rîndul acesta, pentru cunoaştere, pe prim plan va sta *alchimia*, preferată atunci poate tocmai — spre deosebire de aristotelism — pentru că putea prin firea ei invoca substanţe, dădea nume lucrurilor şi fabrica în mai mică măsură aur decît un univers de nobile substantive. În realitate, s-a putut arăta că nu fabricarea de aur ca atare, căutat chiar ca mijloc de-a abate atenţia teologilor, alcătuia principala preocupare a alchimiei, ci „relaţia dintre ordinea naturală şi sufletul omenesc", urmărită sub chipul unei ştiinţe deopotrivă teoretică şi practică, care tindea să ducă la renaşterea şi desăvîrşirea sufletului. Aurul nu însemna decît „lumină solidificată" sau „soare pămîntesc", un complement al sufletului care — s-a spus — putea prin alchimie să se ridice, devenind suflet subtil, la adevărata sa luminozitate. Ceea ce prevala erau *substanţele* şi relaţia cu macrocosmosul, soarele fiind aur, luna argint şi celelalte planete, fiecare, cîte o substanţă esenţială. Şi de aici, cascada de substanţe şi realităţi invocate de alchimie, pregătind ivirea aurului: în primul rînd sulf, mercur, sare, apoi aşa-zisele simboluri her-

metice, ca piatră, apă, ou, plumb, arbore, femeie, sămînţă — pînă la treptele de obţinere a pietrei filozofale, substantivizate ca toate şi ele, Nigredo, Albedo, Rubedo. Am revenit astfel la ceva de ordinul entităţilor de la care se plecase. Sau, ca în *Le roman de la rose*, lumea a fost populată cu substantive, simboluri, entităţi care, de astă dată în loc să înfrunte alte realităţi personificate, trebuie să intre toate în cuptorul alchimiştilor, în Athenor, spre a se dizolva în materie primă, neprelucrată, în Atramentum, coagulînd în Spiritul-Unu, care nu mai încape în nici o formă.

În această lume halucinantă a chintesenţelor sau entităţilor, ca şi pe planul vieţii, al realităţilor şi al demersurilor umane personificate, morfologia culturii poate încerca să strîngă lucrurile sub un nume. Dacă însă în cultura europeană ipostaza substantivului a luat acest chip, este de la sine înţeles că în alte culturi chipul nu va fi neapărat cel de substanţe, simboluri, entităţi, alegorii şi personificări. Nu interesează decît *forma*. Iar în Evul Mediu forma coboară — cum se întîmplă în vremea noastră cu forma-conjuncţie — pînă pe străzi, la înalte curţi, şi pe cîmpurile de bătălie.

*

* *

Pe cîmpul de bătălie de la Azincourt, în nordul Franţei, ia sfîrşit era substantivului.

Acesta din urmă, devenit *subiect* în fraza şi în contextul istoriei, luase chipul cavalerului şi al seniorului, cel dintîi încercînd să-şi asume singur — cînd nu se integra într-un ordin cavaleresc — răspunderea ultimă, întocmai cavalerului rătăcitor pe care-l încorpora mai tîrziu, cu delirul său, Don Quijote; cel de-al doilea, seniorul, ca subiect al mănunchiului său de vasali. Dar, spre a înfrunta lumea, le trebuia o armură. Aşa deci, în zale, cu armura de subiecte suficiente lor însele, călare pe cai înzăuaţi şi ei, avea să apară floarea nobilimii franceze pe cîmpul de bătălie de la Azincourt. Aşa, iarăşi, aveau să se afunde nobilii, cu cai cu tot, în noroaiele de pe cîmpul de bătălie, unde feciorii de păstori britanici, în picioarele goale, îi afundau cu săgeţile lor şi mai adînc, pînă la moartea cea fără de glorie.

Iar o dată cu ei intră în noapte o ipostază a spiritului, lăsînd loc altei zile, în trecerea, în petrecerea culturii europene.

XI

ADJECTIVUL, EPITETELE ŞI RENAŞTEREA

În gramatica culturii europene adjectivul venea, spre sfîrşitul Evului Mediu, să grăbească extincţia substantivului. Piereau cavalerii închişi în armurile lor ca în nişte fortăreţe, spre a lăsa la Florenţa loc unei umanităţi pestriţe, în sînul căreia fiecare se îmbrăca după gustul şi fantezia sa. Omogenul caracterizează Evul Mediu, *eterogenul* lumea de după el, spunea un istoric al artelor. Ne închipuim, chiar, că s-ar putea reface într-un fel istoria spiritului, cu istoria costumaţiei, iar în civilizaţia europeană ţesătoriile Florenţei dădeau bogăţie şi deopotrivă trimiteau, cu stofele lor, la varietate, frumuseţe, bun-gust şi, într-o largă măsură, la arta care abia acum se năştea în adevărata ei autonomie: la pictură. Dar nu este această artă tipică a adjectivului? Căci „adjectivul" este decalcul lui *epitheton*, ceea ce e pus peste ceva. Acum nu esenţele interesau, ci travestirea lor, singura accesibilă nouă; nu substanţele, subiecte de realitate cum deveneau, ci adjectivele trecute

în atribute, epitetele (în sens larg, etimologic). Oamenii şi lucrurile sînt aşa cum arată epitetele lor.

Cu Renaşterea, se îngrămădesc dintr-o dată asupra fiinţei umane „epitetele“: *uomo magnifico, piacevole, unico, singolare, universale* — şi lista adjectivelor poate continua oricît: om spiritual, adică de spirit, curtean (*il cortegiano*), *egregi* „artistic“, om divin... Calificativele date de societate omului, pentru clasa din care fac parte numele şi fiinţa lui, se înfrăţesc acum cu calificările pe care le dă lucrurilor natura. „Universalul“, care mai înainte era substantiv, a devenit acum adjectiv, ca în substanţele universale (aşteptînd ceasul cînd va deveni adverb: în *chip* universal). Am trecut într-altă ipostază a spiritului, unde totul proliferează. Substanţa este una, atributele în schimb se mai numără. Dacă Renaşterea reprezintă „descoperirea lumii şi a omului“, atunci aceea ce descoperă ea vor fi tocmai acoperirile, adică adjectivele în primul rînd.

De aici, feeria adjectivului şi a adjectivităţii, în Renaştere. Tot ce e în natură bogat în culori, variat, frumos, straniu, luminos cucereşte pe om, uitîndu-se acum că, în definitiv, natura este „căzută“ şi ea, din perspectivă creştină. În timp ce învăţaţii redescoperă, graţie textelor vechi, natura şi revin o clipă la devoţiunea faţă de ea, oamenii cetăţii cîştigă un sens nou pentru libertate şi efectiv

se eliberează de constrîngeri, încercînd să se afirme prin entuziasm, fantezie sau înzestrare, cultivînd copiii-minune sau imitînd toate reuşitele, punîndu-şi măşti noi, făcînd mascherade şi pantomime, îngăduind pe măscărici ori bufoni şi trăind în sărbătoarea permanentă a străzii, de la răscoală pînă la carnaval. „Este vîrsta de aur a festivităţilor", scrie Burckhardt, iar sărbătoarea n-are un centru, fiind doar o risipă de măşti şi situaţii. Toate epi-tetele devin posibile; şi ele ca adjective, spre deosebire de substantive, se amestecă unele în altele, pînă la bastardizare. De altfel, Renaşterea este şi ceasul bastarzilor: Leon Battista Alberti, Leonardo da Vinci, mai tîrziu Erasmus vor fi toţi bastarzi.

Acum sînt preţuite toate virtuţile ca simple virtuţi — onoarea din Evul Mediu a devenit onestitate, arată istoricul nostru Oţetea — cu condiţia să ducă la măiestrie. „Orice virtute trebuie dusă pînă la gloria ei", declară Alberti. (Chiar folosinţa pumnalului şi a otrăvirii?) Verticalul este înlocuit cu orizontalul. Se valorifică toate desfătările artistice şi plăcerile: jocurile de noroc, produsele fanteziei, exuberanţa, pe de altă parte artele minore, mobilierul, medaliile, bijuteriile, stofele de lînă ori mătase, argintăria, apoi busturile, statuile ecvestre, dar mai ales se valorifică măiestria picturilor, care dau autonomie artei lor, aşa cum cu portretul eliberează chipul uman de transfigurarea lui

religioasă. E ca şi cum ai surprinde, în împărăţia cuvintelor, o insurecţie şi un tumult al adjectivelor, care-şi cer dreptul lor la viaţă liberă, după o prea severă exploatare a lor de către substantive. Cînd Burckhardt se întreabă pentru ce italienii Renaşterii au dat atît de puţin în tragedie, un răspuns ar putea fi: pentru că tragedia nu e o chestiune de adjective. La fel, adjectivele nu îngăduie un adevărat program de guvernare a cetăţii şi nu sînt controlabile, în disidenţa şi frumoasa lor anarhie. Ele vor rodi în schimb în cultură, triumfînd din plin acolo, în timp ce vor slăbi virtutea conducerii în cîte un Lorenzo de Medici, căruia pe patul de moarte necruţătorul Savonarola nu-i iartă prea rafinata dăruire către frumuseţea profană.

Revărsarea peste lume a adjectivelor, necontrolată cum era în relaxarea ei, îşi găseşte totuşi un principiu de ordine în însăşi natura adjectivului. Adjectivul *califică*, iar pînă acum ne-au apărut cu precădere calităţile naturii şi ale omului, drept epitete sau drept atribute. Dar adjectivul se şi *intensifică*, cu variate grade de intensitate, dînd comparativul. La rîndul său, comparativul se amplifică pînă la superlativ, încheindu-şi aici cariera de formă autonomă a lucrului potenţat la maximum, precum şi de formă a culturii. Şi ni se pare întru totul semnificativ, pentru cariera adjectivului în Renaştere,

faptul că reprezentanţii ei prin excelenţă, Leon Battista Alberti, Pico della Mirandola, Leonardo, încorporează tocmai cele trei grade ale adjectivului.

Comparativul şi Leon Batttista Alberti. În lumea creatorilor, Alberti reprezintă, cu universalitatea sa, comparativul însuşi. Este mai bogat în daruri decît oricare din timpul său: este artistul şi cărturarul total, care a studiat ştiinţele timpului, scrie comedie, ştie filozofie, practică ingineria, tratează despre nave şi lupte navale, despre matematici, oratorie şi familie, despre sculptură şi pictură, în timp ce pictează, compune pînă şi muzică, construieşte sau reface apeducte, bazilici, capele şi palate, uimind pe toţi contemporanii prin întinderea registrului său creator. Scrie şi poate face orice — dar fără să atingă superlativul nicăieri. Încorporează comparativul de superioritate pe orizontală, căzînd în cel de inferioritate pe verticală. Vasari, care descrie *Vieţile pictorilor, sculptorilor şi arhitecţilor*, spune despre el: „Nimeni nu l-a putut întrece în ce priveşte scrisul, dar mulţi l-au întrecut în ce priveşte practica." Din păcate, în materie de scris încă aveau să-l întreacă mulţi. Şi totuşi, cînd vine la Marsilio Ficino, întreg cercul ales al umaniştilor florentini îl înconjoară cu admiraţie. Comparativul de superioritate — cu acea virtute dusă pînă la glorie — covîrşea.

Dar pînă şi în clipa cînd celălalt comparativ, de inferioritate, îşi făcea apariţia şi cînd lui Alberti nu-i reuşea ceva demn să fie reţinut (nici unul din tablourile lui nu s-a păstrat), ieşea în evidenţă nota dominantă a Renaşterii: adjectivitatea. Aşa se întîmplă cu matematicile. Nici un matematician n-a ţinut vreodată seama de consideraţiile lui Alberti; în schimb, filozofia culturii nu le poate ignora. Vorbind despre punct, linie şi formă, el vede peste tot două „însuşiri" veşnice: întîi limita, care închide suprafaţa, apoi suprafaţa însăşi, care poate fi plană, „scobită" ori „umflată". Poate nu-i lipseau termenii matematici, dar aşa vede el lucrurile, ca un obsedat al adjectivului. Deci marginea, va continua el, şi partea exterioară dau suprafeţelor numele lor; numai că sînt şi ele mişcătoare, depinzînd de loc (perspectivă) şi de lumină. E de prisos să mai menţionăm cîte un gînd ca acela că „razele mediane", în cadrul piramidei vizuale ce îngăduie perceperea lucrurilor, sînt „întocmai cameleonului, care ia culoarea obiectului apropiat". În schimb merită să fie reţinut gîndul că matematicile reprezintă, pentru el, izvorul din care natura ia ce-i trebuie (spre a da naştere picturii). Dar Alberti o spune, doar; nu o dovedeşte, cum va face Galilei.

Un suflu de neadevăr, dar mai ales de platitudine răzbate în toată creaţia şi gîndirea

lui Alberti. Este platitudinea în care cade adjectivul atunci cînd tinde neapărat să exprime şi chiar să instituie, ca simplu adjectiv, mai mult decît îi e îngăduit să spună şi să facă. Aşa cum nu poate fi creator de tragedie, adjectivul nu poate da singur decît varietate şi glorie de o clipă. Va veni un ceas, cu Leonardo, cînd înregistrarea ca atare, gratuită şi lipsită de orice exacerbare a adjectivului, va oferi altceva, mai adînc şi mai trainic. Dar acum, cu Alberti, adjectivul luat la gradul comparativului de extensiune vorbeşte mult, cu frumoasa retorică italiană, dar face puţin. Nu cumva ar trebui intensificat şi mai mult pînă la superlativ? de astă dată unul deopotrivă de extensiune şi de intensiune? Aceasta se va întîmpla cu Pico della Mirandola, la care superlativul cunoaşterii însă va trimite la propria sa disoluţie, lăsîndu-se strivit de superlativul fanatismului.

Superlativul la Pico. Ştia chiar toate tînărul acesta sortit morţii timpurii, la 30 de ani? Ştia latină, greacă, armeană, ebraică, arabă şi caldeeană, învăţase drept canonic, teologie şi filozofie, avea talent pentru muzică, putînd cînta la mai multe instrumente, avea memorie excepţională de vreme ce reţinea dintr-o dată o poezie; deţinea — să spunem — toate cunoştinţele profane şi sacre, pînă la cele ezoterice, ale timpului, dar nu era mai mult decît un *spirit* universal, ca

Erasmus sau vreun alt umanist, nefiind şi un *om* universal. Astfel, era universal în cunoaştere fără să fie şi în capacităţi, ca Alberti, în orice caz fără să fie deschis şi în măsură de a înţelege ori inventa orice, cum avea să fie, două secole mai tîrziu, acel geniu, poate singurul spirit cu-adevărat universal în cultura europeană, Blaise Pascal (deşi Fouillée, în secolul al XIX-lea, l-a numit pe Pico „le Pascal de son temps"), dacă şovăim a-l numi aici şi pe Leibniz.

Am spune că Pico nu era şi un „om" universal, pentru că îi lipsea acea dimensiune esenţială pentru tipul uman renascentist, buna animalitate. Mama sa îi interzisese de timpuriu, spre a-l ocroti, exerciţiul armelor, iar tînărul acesta, cuceritor din prima clipă — cum se întîmpla să fie la sosirea sa printre umaniştii lui Lorenzo din Florenţa —, va fi apărut mai degrabă ca un înger, decît ca un om. Superlativul din el desfiinţa omul. Abia Leonardo va fi un om universal complet, iar dintre cei de mai tîrziu singur Goethe, poate.

În măsura în care cu superlativul său trebuia să conducă spre o ţintă ştiinţa sa universală, Pico sfîrşeşte la sincretism. Magia şi cabalistica pot dovedi mai bine, după el, divinitatea christică; teologia medievală, nesocotită de Renaştere, era cinstită de el, ezoterismul filozofilor sau Hermes Trismegistul, toate converg, cu excepţia astrologiei, în

religia adevărată. La fel, toate duc la filozofia adevărată, împăcînd pe Platon cu Aristotel, o împăcare ce constituia problema crucială în gîndirea Renaşterii. S-a spus că era un scolastic în plin umanism. E de ajuns poate să vezi în el un umanist total. Între timp, papii şi comisiile lor, care admiteau coexistenţa teologiei cu umanismul, nu tolerau şi fuziunea lor. De aceea Pico avea să fie — cu blîndeţe — condamnat pentru 13 din cele 900 de teze ale sale.

Printre tezele condamnate era una care sună straniu oricui: divinul nu poate lua orice chip, ci doar unul raţional. Divinul, aşadar, nu poate lua orice mască; omul, în schimb, da. În opusculul *De dignitate hominis*, care însoţeşte tezele şi care singur supravieţuieşte din opera sa, Pico declară că tot ce se spune de obicei despre om — cum că e regele făpturilor, interpretul naturii, punct de odihnă între eternitatea stabilă şi timpul curgător — reprezintă prea puţin. De ce nu admirăm îngerii? se întreabă el. Pentru că nu ei sau alte arhetipuri ca ei pot să gîndească şi să glorifice creaţia, ci e nevoie de cineva *liber* ca omul. De aceea omul a fost făcut fără chip determinat, fără înzestrări speciale şi fără sălaş, *ca să le poată avea pe toate*. Nici muritor, nici nemuritor şi nici ceresc, nici pămîntesc, cum este, omul a fost înzestrat cu liberul arbitru, spre a-şi alege singur chipul.

Toate epitetele Renaşterii se finalizează, parcă, în această viziune asupra omului. El este singurul în măsură să-şi dea orice chip, aşadar pune orice mască pe faţa sa. *Comedia* lui Dante, pe care au numit-o mai apoi *divină*, se întregeşte, acum, după Pico, printr-o *Mascheradă umană*, în sensul bun şi plin al adjectivului sau al măştii; dar o *Mascheradă* care n-a fost scrisă, pentru că adjectivele proliferează fără să se şi adune. Cel mult ele vor fi trimise, cu superlativul lor deopotrivă exterior şi interior, în nevăzut şi nedeterminat.

Îi era dat lui Pico, sub seducţia superlativului cum stătea, să întîlnească un *altul* şi să plece steagul superlativelor proprii. Era superlativul fanatismului şi al profeţiei sumbre, sub masca „de o fascinantă urîţenie" a lui Savonarola. Tot Pico îl chemase în Florenţa, iar Lorenzo se vedea silit să-l tolereze, în timp ce Ficino, Michelangelo tînăr, Botticelli, care-şi va arde pe rug tablourile pe teme pagîne, se lasă subjugaţi de noua magie. Ce putea să-l atragă pe Pico la Savonarola? Autenticitatea faţă de livrescul propriu? Originarul faţă de derivat? Definitul faţă de nedeterminarea liberei culturi?Dar adjectivele nu se exclud, chiar în opoziţia lor. Coexistă şi din cînd în cînd se pleacă în faţa celui mai tare.

Cînd în 1492, la doi ani după moartea lui Lorenzo, profetul predică, lumea plînge

şi cere îndurare. Dar cineva în bazilică desenează, cu mîna stîngă, chipul acela schimonosit de natură, schimonosit de exaltare, schimonosit de jumătatea de adevăr în numele căruia zguduie lumea. Este Leonardo. El se lipseşte de toate superlativele şi regăseşte, liniştit, gradul zero al adjectivului.

XII

GRADUL ZERO AL ADJECTIVULUI ŞI LEONARDO DA VINCI

Dintre toate felurile de scări făcute sau închipuite de om, numai scara adjectivului nu urcă. În rîndul acestuia, comparativul aduce de fapt o degradare: el coboară lucrurile pînă la confruntarea lor — exterioară, în fond — cu altele, în loc să le vadă în puritatea caracterului lor, aşa cum sînt sau apar. Superlativul aduce sărăcie şi el, trăgînd în jos lucrurile, fie printr-o aceeaşi confruntare şi relativizare, fie prin pierderea de sine în presupuse absoluturi. (I se întîmplă ca adverbului, în cazul căruia, de pildă, „te iubesc foarte mult“ înseamnă nespus mai puţin decît „te iubesc“.) La gradul zero însă adjectivul nu mai tinde spre nimic, decît să ofere o potrivită oglindire. Neutralizat înăuntru, în cel ce observă, neutralizat în afară, în peticul de realitate observat, adjectivul devine un fel: „iată, aşa arată toate acestea“. El lasă lumea în pace, aşa cum printre cei mari numai Leonardo şi Goethe au înţeles s-o lase.

Am putea fi ispitiţi, atunci, să vedem gloria adjectivului în neutralitatea lui şi să citim o aceeaşi înţeleaptă şi raţională neutralitate faţă de tot, în natura umană a lui Leonardo şi a lui Goethe. Oricine cade în ispita aceasta, în primul ceas. Dar nu numai că la Goethe „să laşi lucrurile să fie“ (*das Geltenlassen*) poate reprezenta şi o formă de nepăsare, oricît s-ar fi interesat el, cu spiritul său de observaţie, de tot ce întîlnea, ci neutralitatea ca atare este lipsită de tensiune, în timp ce la Leonardo ea se preface într-o încordare. „Uniunea forţelor opuse“, cum spunea el, aceasta îi dă cheia. De aceea, spre a-l înţelege trebuie revenit asupra placidei neutralităţi, vorbindu-se mai degrabă de biutralitate, dacă se poate spune aşa, sau de ceva de ordinul complementarităţii.

În acest sens, este splendid şi unic felul cum se întregesc şi susţin, potenţîndu-se în loc să se „neutralizeze“, tendinţele şi virtuţile opuse din Leonardo. El posedă atît o natură masculină, cît şi una feminină, fiind androginic fără nici o urmă de efeminare. Desenează cu mîna stîngă şi pictează cu cea dreaptă, sporindu-şi astfel măiestria, cum pretinde singur. Este frumos, graţios, elegant în tinereţe, dar în acelaşi timp ştie să tragă cu arcul, e bun călăreţ şi în stare să îndoaie, vînjos cum era, o vergea de fier groasă. Este vegetarian în chip firesc, poate şi din dragoste pentru vieţuitoare; este şi păgîn, şi

creştin. Adoptă deopotrivă mecanicul (paradisul ştiinţei matematice, spune el) şi organicul, este şi pictor, şi matematician, atît contemplator al concretului, cît şi inginer, are supunere la natură, dar şi gust de înstăpînire asupra ei. Se lipseşte de orice patrie, în sensul că se aşază deasupra închiselor patrii. Dar cel mai potrivit gînd despre el, poate, l-a rostit istoricul italian Ferrero, cînd spunea că nu seamănă nici cu cei vechi, nici cu cei noi. A unit atît de bine forţele şi principiile opuse, încît a îmbogăţit nu numai pictura, ci şi paleta noastră vizuală cu clarobscurul, aşadar cu principii opuse, valorificate prin îmbinare.

Ce era omul acesta, într-atît deosebit de ceilalţi? În singurătatea sa, era tocmai omul universal, aşa cum ar trebui să tindă a fi orice natură umană de elecţiune. Am putea să surprindem în el trăsăturile ce ar caracteriza pe îndepărtatul om al viitorului, de la buna androginie pînă la împăcarea spiritului de fineţe cu cel de geometrie. Faţă de el, toţi ceilalţi mari par oameni mutilaţi ca oameni, chiar sau tocmai cînd sînt „spirite“ universale, ca Pascal („der kranke Pascal“, exclama Goethe). Iar cînd acesta din urmă, Goethe, îţi dă sentimentul că acoperă întreg registrul omenescului, îţi spui, comparîndu-l cu Leonardo, că acoperă cu-adevărat omenescul *trecut* şi toată chibzuita cunoaştere a lumii, ca Noe, dar că nu ar putea reface lumea

de după potop decît aşa cum a fost, nicidecum ca o lume nouă, cum ar face-o Leonardo. De altfel, la nivelul omului şi societăţii, lumea lui Goethe este în cîteva rînduri prea distinsă şi nobilă. (Ce s-ar fi întîmplat cu el dacă se năştea englez? îl întreba cineva. Dar, tună el, nu se putea naşte decît lord!) În schimb, în lumea lui Leonardo, poate şi a viitorului, omul are, ca Goethe însuşi alteori, umilinţa de sine şi umilinţa în faţa lucrurilor. „Fac ca unul sărac — scrie el la începutul *Caietelor* sale — venit ultimul în piaţă şi iau lucrurile de mai mică însemnătate, nesocotite de alţii.“ Căci „odăile şi clădirile mici duc la ţintă, cele mari îndepărtează de ea“, va scrie el altă dată.

Aşa a făcut Leonardo cu aspectele şi trăsăturile omului, în primul rînd. Nu l-au interesat „lorzii“ doar, care erau pe vremea sa principii, nici marii creatori, nici învingătorii pe toate planurile. Chipul lui Iisus din „Cină“ nu l-a putut duce la bun sfîrşit, iar în redarea Giocondei a întîrziat atît de mult poate pentru că — aşa cum avea să spună Walter Pater — i se părea că pe chipul ei „au trecut toate maladiile sufletului“. În cele 5 000 de file ale *Caietelor* sale cu sute de desene, apar deopotrivă chipuri de oameni urîţi, chipuri de condamnaţi la moarte în pragul execuţiei, surdo-muţi cu expresia lor deosebită, oameni desfiguraţi sau transfiguraţi, potrivit sfatului său către pictori de

a observa actele, gesturile, schimonosirea şi muşchii feţei celor ce se iau la bătaie, sau alteori capete cu coafuri prinse în mişcarea unui vînt închipuit, spre deosebire de părul nemişcat al capetelor sculptate de orientali; chipul oamenilor chiar în clipa execuţiei lor, sau alteori chipul lor sub vreme rea, cu graţia şi blîndeţea sugrumată a expresiei lui. Îl interesează ochiul cu cele zece funcţii ale sale, limba ca organ, cu mai mult decît cei 24 de muşchi ştiuţi, copiii, bătrînii, circulaţia sîngelui, traiectul hranei, uleiurile, fructele, chiar şi fructele otrăvite, parfumurile, rafinamentele şi hidoşeniile omului, oprindu-se doar atunci cînd descoperă procedeul de a sta sub apă ore întregi şi cînd se hotăra să nu-l dea în vileag, din cauza răutăţii oamenilor, ce ar fi fost în stare să ucidă pînă şi de sub apă.

Pentru el, omul este „principalul instrument al naturii“, cu o vorbă pe care Goethe o va repeta, fără să ştie că se găsea ascunsă în *Caietele* lui Leonardo. Dacă, aşadar, trebuie să se oglindească şi înţeleagă pe sine, omul va începe cu natura exterioară, ale cărei manifestări şi făpturi le va înregistra întocmai. Pe Leonardo îl vor fascina şi caii, şi păsările, şi aripile păsărilor, şi peştii, şi fluturii, şi musca, ale cărei picioare din spate au un rol de cîrmă, constată el. Are o girafă şi, spre a vedea cum sînt vertebrele gîtului, face disecţii. Introduce pisici chiar în tablou-

rile cu subiecte sacre. Analizează labele animalelor, iar în acelaşi timp declară că animalele care trag plugul îngăduie o demonstraţie simplă a cvadraturii cercului. În lumea vegetală întîrzie asupra frunzelor şi a felului cum cade ploaia pe ele, asupra ramurilor tinere şi a raportului lor de mărime faţă de ramura mamă, asupra apei care este unsoarea vitală şi reprezintă sîngele ce însufleţeşte pînă şi munţii, asupra undei, — pe cînd în lumea minerală şi moartă îl interesează fundul mării, culorile variate şi amestecul de culori din apele stătătoare, la pietrele preţioase, la petele de ulei în apă şi în sticlă verde, la petele de mucegai, la zidurile vechi sau la rugină.

I-ar fi dat ştiinţa de astăzi toate răspunsurile? Multe, fără îndoială, i s-ar fi lămurit lui Leonardo. Dar întrebările lui treceau dincolo de orizontul ştiinţei exacte, uneori. Nimeni n-ar şti să răspundă curiozităţii lui (setei lui de adjective), cu privire la omenescul prea omenescul surîsului, al chipului schimonosit, al asemănării între căderea părului sub greutatea proprie şi curgerea apei — aşa cum nici o ştiinţă n-ar putea stăpîni *fantasticul*, pe care îl concepe şi descrie el, furtuna cu nuanţele ei de obscuritate şi bătălia cu vălmăşagul ei, sfîrşitul lumii, cînd fluviile vor fi lipsite de apă şi vegetaţia nu va mai renaşte, sau potopul, cu lumina lui întunecată, cu arbori dezrădăcinaţi, cu maluri ce se surpă,

tîrînd case şi oameni agăţaţi de crăci, în timp ce pe creste alţi oameni se luptă cu dobitoacele pentru un petic de pămînt mai sigur, toţi înspăimîntaţi şi privind din cînd în cînd spre cei care, pe plute şi în bărci improvizate, se lasă purtaţi de ape jeluindu-se. Colcăitul adjectivului, oare ce geometrie, ce ştiinţă l-ar putea stăpîni?

Dar fantasticul lui Leonardo este *natural.* Nici o năzuinţă către transcendere nu apare la el, căci adjectivul este un aici, acum şi aşa. „Nu are revelaţii", spune Valéry în studiul despre Leonardo, necum un abis căscat la dreapta lui, ca Pascal. Dacă aşeza pictura deasupra sculpturii, ca şi deasupra poeziei şi muzicii de altfel, dacă îi plăcea să spună că, spre deosebire de toate, pictura face palpabil impalpabilul, nimic totuşi „de dincolo" nu se făcea vădit în acest impalpabil. De aceea el repudia magia, ca şi orice ştiinţă ocultă, şi nu reţinea decît cîte ceva din alchimia celor vechi. Dar se ridica şi împotriva umaniştilor epocii, declamatori cum îi păreau ei a fi şi cum erau. El se consideră un „inventatore", nu „recitatore". Dascălul său este experienţa. Pictura reprezenta pentru el „nepoata" de bunică a naturii, a cărei fiică este lumea lucrurilor vizibile, unde peste tot — în mărimi, măsuri, sunete, greutăţi, timpuri, locuri — stau înscrise proporţii, ce dau matematicile, legate şi ele de vizual.

„Vor spune unii că nu sînt învăţat. Da, nu ştiu să exprim, dar ştiu să scot din experienţă“, notează Leonardo în *Caiete* (v. *Tagebücher*, Hamburg, 1958, p. 15); se consideră, aşadar, un „discipolo della sperienza“. Natura, adaugă el, începe cu legea şi sfîrşeşte cu experienţa; noi trebuie să facem pe dos. Nu deci împăcarea cu cerurile o aduce el, ci împăcarea cu lumea noastră. Şi ce altceva era experienţa, în sînul lumii noastre, dacă nu, la el cel puţin, una a întîlnirii cu infinitatea epitetelor lumii? Căci aşa cum limba ca organ dispune de cel mai mare număr de mişcări printre organele de simţ, la fel i se pare că ea poate da o infinitate de glasuri, deci de limbi propriu-zise, în cadrul unei experienţe de gîndire care în acelaşi timp înregistrează lucrurile şi le sporeşte expresia după voie.

De aceea Leonardo nu poate încheia nimic. El rămîne un om al fragmentului. *Adjectivele nu se numără.* Nici tablourile sale, prea des, nici tratatele, din care nu publică nimic, nici experienţele sale nu au capăt. Omul universal, poate singurul ivit în cultura europeană, înfrînge timpul nicidecum prin extazul care fixează, ci prin extazul care curge.

Este o întrebare dacă prin *Caietele* lui Leonardo lumea de astăzi nu s-ar putea însănătoşi. Ipostazele spiritului, între care şi aceasta a adjectivului, nu se reiau în chip necesar, dar în cazul că nu fac cîte o lume să

îngheţe într-una din ele, ca Egiptul, China trecutului sau Bizanţul, ele se succed liber, cum se vede în cultura europeană. Atunci, numărate fiind, ele pot oricînd reveni. Iar astfel, după plictisul în care sfîrşeşte astăzi era conjuncţiei şi înainte de a se ajunge la o nouă ipostază a spiritului sau de-a le încorpora pe toate la un loc, cum ar face culturile cu-adevărat împlinite, ne gîndim că s-ar putea ivi un interludiu nou, reluînd cîte o reuşită a trecutului. Nu ar fi un nou Ev Mediu, cum credea Berdiaev în anii '20, un ev cu partea sa sumbră şi dogmatică (sau poate a şi fost, scurt timp, spre alarma oamenilor veacului). Mai degrabă o nouă Renaştere — fireşte fără conţinutul şi orientările celei dintîi, dar cu aceeaşi bucurie şi exuberanţă a adjectivităţii — ar putea vindeca umanitatea contemporană de morbul deşartelor ei tristeţi.

E infinit probabil că Leonardo nu era trist. N-avea timp să fie trist. Cu sănătatea şi pozitivul său androginic — şi poate că regăsirea dimensiunii feminine din om, după 200 de ani de primat al masculinului atoateprogramator şi pustiitor, ar reda lumii bogăţia, culorile, spontaneitatea şi surîsul —, cu sănătatea sa, Leonardo ne instruieşte mai bine chiar decît sfîntul medieval care ţinea predici păsărelelor. Căci la ce bun risipa aceasta de sori şi stele pe firmament — se întreba Goethe — dacă un om nu este fericit?

XIII

ADVERBUL ŞI ZEUL PAN

Morfologia culturii europene

Există în cultură o modalitate a *substantivului*, care ne-a părut a fi caracteristică pentru Evul Mediu, în lumea europeană. Există în prelungirea ei una a *adjectivului*, cu Renaşterea. Nu trimite ceea ce a urmat la adverb?

De la Reformă şi pînă la romantism, ba chiar şi cu acesta, totul i s-a părut lui Eugenio d'Ors a putea purta numele de „baroc". Credem mai potrivit a denumi stilul culturii, pînă la Revoluţie, epoca adverbului — în speţă a modalităţii, a felului de interpretare şi comportare, a manierei. Iar adverbul (care este prin excelenţă de mod, cum arată gramaticienii, cel de timp şi loc putînd fi integrat de mod) nu mai cucereşte lumi noi, ca adjectivul cu călătoriile Renaşterii. Le pune în valoare, în bine sau rău, cu măsură sau exces, pe cele cucerite, începînd cu pirateria şi sfîrşind cu tragedia clasică şi veacul al XVIII-lea franceze.

Adjectivul mlădia substantivul pînă la disoluţia acestuia. Adverbul însufleţeşte, precizează, dar şi extinde acţiunea verbului

pînă la limitele lui extreme. Se spune în latină: *festina* „grăbeşte-te“, precizîndu-se apoi prin adverb felul cum să te grăbeşti. Dar se spune şi *festina lente* „grăbeşte-te încet“, ceea ce reprezintă o contradicţie în termeni şi totodată o afirmare a tăriei şi libertăţii adverbului. Spiritul şi-a găsit în adverb o ipostază prin care plasează şi deplasează, frînează sau desfrînează cum vrea, ca într-un superior joc liber, tot ce se desfăşoară cu verbele în lume şi în om. Este, poate, ipostaza cea mai rafinată, sub semnul căreia s-ar putea spune că se nasc civilizaţia şi cultura. De la agricultură şi bucătărie (*cum* prepari hrana?) pînă la exerciţiul cunoaşterii (cum cunosc? este întrebarea fundamentală a ştiinţei s-a spus; cum e cu putinţă ceea ce este? se întreabă permanent filozofia) adverbialitatea se dovedeşte a fi suverană.

Nu numai că adverbul modulează verbul, aşa cum adjectivul scoate din rigiditate şi conferă tot soiul de nuanţe substantivului, dar abia prin el, prin adverb, acţiunea sau starea pe care o exprimă verbul reuşeşte să iasă din inerţie. O stare nu e decît ce este, inerţia însăşi; numai că şi mişcarea devine „staţionară“ (rîul curge, aşadar curge şi nu face decît să curgă), dacă nu este activată ea însăşi, oricît ar fi mişcare, de un adverb oarecare potrivit ei.

Poate că de aceea, într-o morfologie a culturii pe bază nu de simbol spaţial sau de idee

originară, care sînt unice, dar pe bază de variate forme gramaticale, nu a fost cazul să se vorbească despre vreo ipostază culturală a verbului. Căci în definitiv verbul este prezent peste tot, în sînul vorbirii, ca şi al manifestărilor sau proceselor ce se desfăşoară; el este inima lor, centrul lor viu, în termeni moderni este functorul prin excelenţă, adică termenul creator de goluri. (Cîntă. Cine? unde? cînd? cum? etc.) Fiind aşa peste tot, verbul nu mai caracterizează nimic, ci reclamă el caracterizări, de ordinul celor pe care i le aduce adverbul.

Dar şi adjectivul poate cere caracterizări, deci adverbe („curat murdar", vorba lui Caragiale), iar în felul acesta se capătă o interpretare destul de firească a trecerii de la Renaştere, cu exuberanţa adjectivului, la baroc, Reformă, Contrareformă şi clasicismul francez, ca expresii ale adverbialităţii şi adverbului, cu măsura lui, dar şi cu excesul lui în plus sau cu excesul în minus. A numi baroc *tot* ce urmează îndată Renaşterii înseamnă a nesocoti tocmai excesul în minus, pe care barocul nu-l poate explica şi asimila. Nu barocul, ci adverbul, ca formă a unei epoci culturale, dă socoteală de austeritatea Contrareformei, de severitatea comportării calvine, de demna măsură a burgheziei luminate şi a aristocraţiei, cînd aceasta din urmă o are; cu spiritul adverbului şi al excesului în minus, de cele mai multe ori, înţelegi *eticul*, în sensul lui larg.

Cînd, aşadar, Eugenio d'Ors cuprinde toate manifestările istorice postrenascentiste sub numele de baroc, el uită de orice exces în minus, inerent şi el adverbului. Căci definind barocul drept „vocaţia" pentru teatral, luxos, contorsionat, emfatic (v. *Barocul*, trad. rom., Ed. Meridiane, 1971, p. 188), care sînt toate adverbe sau traductibile în adverbe, el n-are nici o îndreptăţire în principiu să declare, cum face totuşi, că un Kepler ţine de baroc (pentru că înlocuieşte, riguros ştiinţific, orbitele circulare prin cele elipsoidale); că Luther, Calvin şi Reforma, care după primul ceas, al eliberării, au condus la austeritatea sufletelor credincioşilor mergînd pînă la pietism, una bine înrudită cu nuditatea pereţilor bisericii ca şi cu simplitatea slujbei protestante, ţin de baroc; îţi interzici să subsumezi termenului de baroc voinţa de ţinută demnă a Contrareformei sau comportarea raţională a eroilor racinieni, care nu stau defel sub semnul „dispersiunii" baroce şi al unui stil care „nu ştie ce vrea" (pp. 144 şi 180). Mai curînd un Wölfflin ar fi putut îmbrăţişa ceva din vest, cu ideea sa, de vreme ce în *Renaissance und Barock* (ed. II, München, 1907, p. 15) vede în baroc — e drept, alături de un simptom al decăderii, al degenerării, al înfrîngerii formei prin arbitrar, al mişcării nestăpînite şi al insesizabilului — un accent

pus pe *efect*. În sensul cel mai neutru, adverbul scoate, din curgerea brută a verbului, efectul.

Ce sumară este, atunci, viziunea gînditorului spaniol, potrivit căreia n-ar exista decît două stiluri de cultură, cel clasic, sub controlul raţiunii, cel baroc, sub lipsa de control a vieţii! „Unde nu există rege, rege este Pan", îi place lui d'Ors să citeze; căci, va adăuga el, simplificînd totul: „de îndată ce inteligenţa îşi slăbeşte legile, viaţa îşi recîştigă privilegiul" (p. 149). Raţiune şi viaţă — atîta tot să descrie şi structureze culturile? Apollo, să spunem, ca zeu al raţiunii, şi Pan, zeul naturii? Dacă la atît s-ar reduce „stilurile de cultură", atunci am regăsi locul comun peste care oricine dintre noi, în anii adolescenţei, a căzut (sistem, sau trăire?) şi am sluji, fie şi cu o extraordinară informaţie artistică în cazul de faţă, mari platitudini de soiul acelora pe care, cu o extraordinară informaţie istorică, le slujea un Spengler.

Unde nu există raţiune (care pune prea des, ca rege, arbitrarul drept dogmă) există raţiune încă. Culturile sînt întotdeauna obiectivări ale raţiunii, chiar dacă uneori împrumută ceva din fantezia şi frenezia zeului Pan. Iar raţiunea, care este una cu viaţa ei, se deschide mai degrabă potrivit cu evantaiul ipostazelor sugerate de morfologie, decît să se închidă într-o polaritate frustă: raţiune şi viaţă. De altfel, cînd Eugenio

d'Ors afirmă (p. 180), fără să poată spune mai mult, că barocul este „o constantă umană", sîntem ispitiţi să replicăm: constanta de care ţine şi barocul este mai cuprinzătoare decît el şi poartă ea însăşi un nume: este constanta spiritului uman în act, a ipostazei adverbiale.

Adverbul, abia, este cel care aduce libertatea şi graţia, o dată cu rafinamentul şi subtila erodare a civilizaţiilor şi culturilor. Pe registrul întins al adverbului se înscriu anarhia ca şi reţinerea, arbitrarul ca şi legea, pirateria chiar de stat şi onoarea, goticul înflorit dar şi goliciunea bazilicilor protestante, barbaria (să fie barocul stilul barbariei? se întreabă Eugenio d'Ors, p. 138) ca şi civilizaţia, tumultul dar şi liniştea, violenţele pasiunii ca şi decretele raţiunii, femininul (tot d'Ors) şi uscăciunea masculinului lipsit de nuanţe şi intuiţii, nostalgia paradisului pierdut ca şi iluzia celui regăsit, individualismul sumbru dar şi rafinamentul vieţii de societate, dispersiunea şi concentrarea, prostul gust deopotrivă cu bunul-gust, degenerarea şi regenerarea, rococoul ca şi neoclasicismul, exaltarea retorică dar şi sobra ironie a lucidităţii moraliştilor, libertinajul la fel de bine ca eticismul, „sufletul frumos" închis asupră-şi dar şi caritatea deschisă, delirul amiezii ca şi liniştea înţeleaptă a serii.

Dacă adjectivele se bastardizează lesne, cuplîndu-se unele cu altele (şi este semnifi-

cativ că în Renaştere cîţiva creatori mari, ca Leonardo şi Erasmus, erau bastarzi), adverbul pare în schimb să scoată în relief cînd nu turpitudinea, atunci nobleţea, uneori aristocraţia la propriu, cu ţinuta şi distincţia ei, afectată ori nu, deopotrivă cu aristocraţia morală a tipului de *honnête homme* sau de burghez plin de demnitate. În acelaşi timp totuşi, în lumea dominată de spiritul adverbului, şi numai în ea, pot apărea libertini ai spiritului de format mare, precum a fost închipuit Nepotul lui Rameau, sau cum a fost în realitate Friedemann Bach. E grăitor faptul că aceşti libertini ai spiritului sînt adesea, întocmai celor doi, descendenţi legitimi ai purtătorului de ordine, ca „peruca bătrînă“, cum îl numeau pe Bach feciorii lui.

Dar nici Nepotul lui Rameau şi nici Friedemann Bach, cu neîngrăditele libertăţi pe care şi le iau, nu pot pune pe lume ceva: noul. La fel se întîmplă cu stilul de artă al barocului şi rococoului, cu eticismul protestant, cu burghezul cel demn sau cu societatea rafinată. Nu e un blestem, ci pur şi simplu condiţia adverbului de-a însoţi, modula şi interpreta. Adverbul este, poate, o formă de odihnă a spiritului întrupat în istorie. El nu „sporeşte natura în sînul naturii“, cum vroia Schiller pentru geniu. Căci din cînd în cînd spiritul creator de culturi are numai talent, nu şi geniu.

XIV

CUM ARATĂ CULTURA EUROPEANĂ ÎN IPOSTAZA ADVERBULUI

Un singur lucru nu poate aduce epoca adverbului în cuprinsul unei culturi: *noutatea.* Oricine se apleacă asupra perioadei de după Renaştere şi pînă la Revoluţia franceză constată că nu este loc pentru noutate în substanţă (doar în cunoaştere, de unde, prin acumulările de cunoştinţe, va reapărea noul şi fervoarea lui). Cînd un autor secund, ca Will Durant, spune despre Reformă că reprezintă „cea mai însemnată revoluţie din istorie", nu pare a fi în clar cu ideea de revoluţie. Nici Luther, nici Zwingli, nici Calvin nu au intenţionat să schimbe ceva decît în manieră, pe cînd o revoluţie veritabilă se face cu mari intenţii de schimbare şi înnoire, chiar dacă soarta unora dintre ele le sileşte să recadă în vechi. Ei toţi se miră singuri de răsturnarea pe care o provoacă, de vreme ce nu cereau decît să se procedeze „cu măsură" (locuţiune adverbială) în predicarea indulgenţelor, ca şi la curtea papală. „O Reformă care să ducă la schisma creştinătăţii din Vest n-a vroit nimeni", spune Erwin

Iselroh, în remarcabila lucrare *Die Reformation* (ed. II, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1975, p. 4). Cum putea fi altfel?

Luther, care altminteri înseamnă atît de mult pentru spiritul cultura şi limba germană, a fost doar cauza ocazională (în termeni aristotelici) a Reformei şi a transformărilor aduse de ea, ce puteau fi declanşate oricînd, înainte, de eventuala reuşită a lui Wyclif ori Hus. A încercat, cîtva timp după afişarea celor 95 de teze în 1517, să se arate supus faţă de biserica oficială — marele său secund, Melanchthon, o va face chiar în 1530 —, iar el însuşi se întreabă de cîteva ori dacă poate fi singur în adevăr, sfîrşind prin a decide, ca mulţi sectanţi de astăzi, că Altcineva vorbeşte prin el. Chiar mult mai tîrziu, în *Convorbirile de la prînz*, el declară pur şi simplu, fără umbră de spirit revoluţionar: dacă papa şi ai săi „ar fi folosit mijloace moderate..." Iar pe patul de moarte, un discipol se pleacă asupra sa şi-l întreabă, ca şi cum ar fi încăput îndoială, dacă menţine tot ce a predicat, spre a primi răspunsul muribundului: „Ja".

Se va fi îndoit el? Se vor fi îndoit ceilalţi? Oricum, întîrzierea unor istorici în a explica Reforma prin Luther, ba chiar mai rău, prin caracterul acestuia (duşmanii se complac în a-i arăta, datorită portretelor de la diverse vîrste, întoarcerea la pămîntesc, îngrăşarea, despiritualizarea) este un semn tare prost

pentru istorici. Cînd se ajunge la relatări de ordinul constipaţiei rebele de la Wittemberg şi din retragerea la Wartburg, sau cînd se relevă, cu penibilă indiscreţie şi ironie, că ar fi răspuns celor care îl întrebau după însurătoare cum trebuie procedat cu datoria conjugală: „zwomal wöchentlich", apare riscul să te îndoieşti că istoria care tinde să ştie *tot* mai este istorie.

În schimb perspectiva cu adevărat istorică a lui Iselroh, citat mai sus, spune ceva atunci cînd ni se menţionează drept cauze ale Reformei: întîrzierea Bisericii în a-şi face reforma ei, apoi şi mai ales maturizarea umanităţii după Evul Mediu, imixtiunea în politic şi politica papală, monopolul Bisericii asupra învăţămîntului, fiscalismul, beneficiile şi destrămarea papalităţii printr-o prea mare deschidere către artă şi umanism, ceea ce îl face pe istoric să declare că mai mult a dăunat papalităţii Leon X (un Medici) decît Alexandru Borgia.

La toate, se adaugă hotărîtor tensiunea permanentă dintre Nordul, germanic în sens larg, şi Sudul latin. Cînd vasta Reformă, iar nu doar cea a lui Luther, se înfăptuieşte, prin voinţa de independenţă a principilor germani şi protestantizarea tuturor ţărilor nordice, atunci lucrurile îşi arată adevărata lor faţă. Dar şi acum, ca în cazul lui Luther, ne vom afla în epoca adverbului, adică a lui: a face *altfel* acelaşi lucru. Iar Europa de Vest, care

nu şi-a mai regăsit ecumenicitatea, o va încerca mai tîrziu pe alte căi decît cele ale Bisericii, anume pe calea cosmopolitismului bun al lui Goethe şi apoi a culturii veacului al XIX-lea. Că n-a reuşit, nu e vina adverbului.

Dacă noul în substanţă nu l-a adus protestantismul de orice fel — doar desprinderea de Sud, secundară pentru o mai adîncă istorie a spiritului —, cu atît mai puţin îl va aduce Contrareforma, care nu este, întreagă, decît o chestiune de adverb. La fel nu o va face barocul care, ca şi rococoul său, reprezintă un stil artistic doar, prea des parazitar, şi nu merită cinstea de-a fi şi un stil de cultură. Lăsînd la o parte cunoaşterea ştiinţifică, ea însăşi sub semnul „cum“ (al funcţionalului, s-a spus, şi nu al substanţei, de la Galilei încoace), întîlnim drept principală problemă a filozofiei celei noi tema *metodei*. Atît Bacon, cît şi Descartes iau totul de la început, întrebîndu-se nu „ce este“, ci cu ce metode se poate explica ce este. Procedeul de a ataca realul este acum cel care hotărăşte de cunoaştere, iar spiritul metodic va domina şi criticismul lui Kant, a cărui întrebare: cum sînt cu putinţă judecăţile sintetice a priori (adică judecăţile înnoitoare, dar necesare, ale oricărui cuget) face să culmineze adverbialitatea în materie de cunoaştere. Abia pe la 1800 — dacă exceptăm pe Leibniz, precursor în aproape

toate domeniile — adverbialitatea va face loc în filozofie unei alte ipostaze a spiritului, în care noul să fie cu putinţă, aşa cum abia după 1800 cunoaşterea de tip funcţional din ştiinţe va culmina în noutăţile sub care, teoretic şi din păcate prea mult practic, trăim încă.

Dar triumful deplin al adverbului va apărea în neoclasicismul şi în veacul al XVIII-lea francez pînă la Revoluţie. Că ele nu aduc noul este evident oricui şi, de altfel, mărturisit de protagonişti ei înşişi. Nu vor noutatea şi nu au loc pentru ea, într-o lume în care „totul e spus“ cum declara La Bruyère. Dar într-o asemenea lume este loc pentru *felul* în care trebuie spuse lucrurile, spre a trezi răspunderea şi luciditatea omului. Iar exemplul lui Racine va oferi lecţia hotărîtoare pentru modelarea eroului şi a fiecăruia dintre spectatori, pe linia răspunderii lui de a obţine *kalokagathia* modernă.

Prefeţele lui Racine la tragedii sînt un inegalabil elogiu adus virtuţii superior educative a adverbului. „Toute la liberté que j'ai prise — spune el în prefaţa la *Andromaca* — c'était d'*adoucir un peu* la férocité de Pyrhus.“ Cu sublinieri care nu aparţin lui Racine, totuşi sînt ale gîndului pus în joc de el, putem lesne continua. Despre Fedra: „J'ai même pris soin de la rendre *un peu moins odieuse* qu'elle n'est dans les tragédies des anciens.“ Cu privire la aceeaşi piesă spusese,

cu puţin mai înainte: „...ce que j'ai peut-être mis *de plus raisonnable* sur le théâtre." Dar locul care ar trebui să edifice şi tulbure cel mai mult, în legătură cu maniera modernilor, ne-a părut întotdeauna a fi cel despre sărmana Ifigenie: „Quelle apparence que j'eusse souillé la scène par le meurtre horrible d'une personne aussi vertueuse et aussi raisonnable qu'il fallait représenter Iphigénie." Trebuie, după Racine şi tot veacul său, să punem în straie noi temele vechi. Eroii sînt cei de totdeauna, cum aminteşte Roland Barthes (în *Despre Racine,* trad. rom., p. 41): „Nu ştim nimic despre vîrsta, nici despre frumuseţea îndrăgostiţilor racinieni...nici un efort înspre ceea ce s-ar putea numi adjectivitatea trupului." Povestea omului e scrisă, dar datoria noastră de artişti lucizi este să dăm altă versiune, mai demnă uneori, mai rafinată întotdeauna, a ceea ce nu încetăm să fim.

Căci, pînă la urmă, nu atît demnitatea de-a fi om, cît rafinamentul nostru în judecăţile despre om şi societate importă. Aşa vor „rafina" în maximele lor moraliştii şi se vor comporta în saloanele lor intelectualii şi distinsele doamne ale veacului al XVIII-lea francez. Curînd apoi aveau să coboare, din nordul britanic, libertăţile şi maşinile; dar pînă atunci, aristocraţia gîndului, aliată cu cea de sînge, avea să fie suverană. Cu rafinamentul gîndului, ca şi cu

luciditatea lui, moraliştii vor merge atît de departe, încît vor pune în disoluţie tocmai ceea ce îi făcuse cu putinţă: ideea de *kalokagathie* modernă. Ce este omul? se întreabă ei. Un precipitat al „amorului propriu“, răspund ei; o fiinţă superior bolnavă; un eşec. Cu aforismele lor, moraliştii trebuie să se restrîngă la punerea directă a unui diagnostic, iar de aceea ei au nevoie de o sentinţă tăioasă. Este ca un pumnal al gîndului, pe care îl înfig în frăgezimea omului. Stilul a devenit la ei stilet — atît de crud poate fi gîndul omului despre om sub semnul adverbului.

Nici Rousseau nu a putut scăpa de strînsoarea adverbului. Natura sa este doar o *modalitate* a naturii, deşertul său de la Ermenonville este un decor de teatru, iar graba cu care alunecă în contract social, în pedagogie şi în sentiment îl readuce la bine ştiutul societăţii, părăsit o clipă. Nici el nu găseşte noul, aşa cum nu regăseşte cu adevărat pe zeul Pan. Dacă muzica este domeniul relaxării formale, cum crede Wölfflin (*op. cit.*, ed. II, München, 1907, p. 65) şi dacă ea nu dă intuiţie, ci doar o dispoziţie afectivă, *Stimmung*, (p. 61), atunci Rousseau, un fel de muzician el însuşi, rămîne la *Stimmung* — la felul de a simţi al omului dintr-un veac rafinat.

De adverb nu-l va salva decît opera, în particular *Contractul social*, preluat de

Revoluţie. Căci Revoluţia va muta lucrurile în altă parte de cuvînt, mai substanţială. Paralel cu epoca adverbului, dar prelungindu-se pînă la noi, se deschidea într-adevăr, în cultura europeană, epoca pronumelui personal.

Apăruse eul. Dar cine sînt eu? Şi ce înseamnă „noi“? Revoluţia o va spune. Hegel o va spune.

XV

DE LA „EU“ LA „NOI“ ÎN CULTURA EUROPEANĂ

Invazia pronumelui personal

Astăzi e simplu să vorbim despre individualitate şi personalitate, după cum e simplu să opunem sau să integrăm societăţii individul. Dar nu a fost întotdeauna aşa. Trebuie să ne întoarcem cu vreo patru secole îndărăt.

Cu Montaigne, îşi face intrarea în cultura europeană pronumele la persoana întîi singular. Era o noutate. Aşa o înregistrează orice istoric al culturii, chiar fără a se strădui întotdeauna să vadă *ce* substrat şi ce manifestări necesare avea noutatea. Era *noutatea eului*, a sinelui individual. Oricît ar fi de egocentric tot ce e om şi tot ce e viu, eul nu este resimţit ca atare decît într-un ceas mai ridicat al Vieţii. El nu e „firesc“, deşi ţine din plin de natură. (Egocentrică este, în definitiv, şi planta, de vreme ce trage totul spre ea; dar nu e şi un „eu“.) De aceea şi omul se desprinde tîrziu ca eu. Ca şi adverbul, pronumele persoanei întîi singular apare abia într-un ceas de maturitate şi de rafinament al culturii.

S-ar putea spune, atunci, că în gramatica vieţii istorice se iveşte la început pronumele persoanei întîi *plural*, adică un fel de „noi“, iar abia după aceea s-ar naşte şi persoana întîi la singular. Numai că, fără experienţa singularităţii insului, persoana întîi plural nu are adîncime, valoare spirituală, sens (fără indivizi conştienţi, colectivul rămîne gloată). Doar atunci cînd eul se desprinde ca eu poate el cu-adevărat intra în dezbatere şi compunere cu „noi“.

Dar aici se întîmplă ceva care va face noutatea lui Montaigne şi a unei bune părţi din lumea de după el. Eul devenit conştient de sine se poate vedea împlîntat şi se împlîntă în chip deliberat tot mai deplin într-un noi — sau dimpotrivă, poate rămîne un eu închis asupra-şi care să nu se preocupe decît de păţaniile, ciudăţeniile şi opiniile sale, iar *acest* aspect va fi în chip neaşteptat înnoitor, la Montaigne şi la posteritatea lui. Va sfîrşi prin a pune accentul pe autor, nu pe opera propriu-zisă: va face din acesta, cu omenescul lui, o raţiune de viaţă; îi va pune în joc opiniile drept o raţiune supremă despre raţiunea însăşi, ridicînd judecata cîte unui autor la demnitatea gîndului, cu sorţi de a ajunge la stoicism, dar şi cu riscul de-a cădea în relativism, scepticism, consimţire la toate, schimb de opinii într-o lume în care numai cine nu ştie să-şi facă dreptate nu o are.

Şi astfel apare *autorul*, într-un univers de cărturari care pînă atunci nu ţinuseră neapărat să şi semneze. În Antichitate, satisfacţia autorilor secunzi era să-şi treacă operele ca fiind ale celor mari, cum va face şi Leon Battista Alberti, cu comedia sa *Philodoxis*, pe care vrea s-o dea drept comedie antică, descoperită de el. S-ar fi putut spune că şi mai tîrziu decît Antichitatea, *Divina comedie*, oricît de legată de Dante în partea I a operei, reprezenta creaţia unei întregi lumi în orice caz, Shakespeare nu era mai mult decît o iscălitură, atît de mare era opera faţă de ceea ce ştim despre un prea modest om. Într-o asemenea lume însă apare dintr-o dată autorul. De la Montaigne, şi abia de la el încoace s-ar spune, orice carte are un autor anumit şi dezbate o temă anumită; nu mai vrea sau nu mai poate fi o Summă, o carte despre tot, o Enciclopedie, una a Timpului istoric; nu mai ambiţionează să fie Cartea unică, sortită să te însoţească într-o lungă călătorie. Este o carte între cărţi, a unui autor între autori.

Să ne închipuim, acum, că eul acesta, eliberat de cele din cer şi de pe pămînt, aşa cum se va fi simţit la finele Evului Mediu, un ins capabil să califice cu adjective tot ce este şi să nuanţeze prin adverbe tot ce se întîmplă, să ni-l închipuim „blestemat“, ca Montaigne, cu harul scrisului, al gîndului şi al culturii. El va trebui să dea expresie unui

preaplin lăuntric. Dar despre ce oare va scrie? „Tout est dit“, simte el, şi nu mai poţi da socoteală, ca autor, despre ceva nou, dacă vrei să oferi „un livre de bonne foy“ — sau, atunci a mai rămas ceva pentru autor, şi anume autorul însuşi. „Je suis moy-même la matière de mon livre“, spune cinstit Montaigne în „Prefaţa“ *Eseurilor.*

Iată-l deci scriind despre singurul lucru ce a rămas nespus în bîlciul cunoştinţelor despre lume, şi istorisindu-ne despre sine (cităm după o ediţie ce vrea să redea „paginile nemuritoare“ ale lui Montaigne, Corrêa, Paris, 1939, cu prefaţa lui André Gide, ediţie aleasă aici intenţionat spre a ne înfăţişa „lamura“operei lui Montaigne) cum că „A la danse, â la paume, â la luite, je n'y ai acquérir qu'une bien fort légère et vulgaire suffisance; à nager, à s'escrimer, à voltiger et à sauter, nulle du tout“ (p. 102). Să ne intereseze oare mai mult relatarea obiceiului de a nu dormi ziua şi de-a se culca doar după vreo trei ore de la cină? sau că „j'use familièrement de viandes sallées...“? Cel mult cîte un capriciu mai bine formulat: „Quand je danse, je danse; quand je dors, je dors“ (p. 219).

Din fericire, prea numeroasele referiri la maniile şi idiosincrasiile unui simplu „eu“ sînt covîrşite de dreptul pe care şi-l ia acest eu (adînc de tot cîteodată, cuceritor în judecăţi întotdeauna) de-a comenta tot ce

vede şi citeşte. Probabil că André Gide interpretează abuziv acest drept, atunci cînd spune (la p. 14) că, în sens profan, la întrebarea „ce este adevărul?" Montaigne ar fi putut răspunde: „Je suis la vérité" (lipsea întregirea „sînt Calea şi Viaţa", pentru ca răspunsul închipuit să fie o enormitate). Dar atîtea pagini şi comentarii adînci, ale operei lui Plutarh, ale călătoriilor, ale convorbirii cu amerindianul, sau cu privire la educaţie, bătrîneţe şi moarte, ajung să dea *Eseurilor* un alt chip decît cel de oglindire a indispoziţiilor unui reumatic sau a ceea ce autorul numeşte „mes conditions et mes humeurs". Iar cînd citeşti cîte o însemnare ca: „Nu avem nici putinţa de comunicare cu fiinţa, căci orice omenească natură se află statornic undeva la mijloc între naştere şi pieire", te întrebi dacă Montaigne nu şi-a ratat cu bună ştiinţă vocaţia. În definitiv poate că n-a făcut rău.

Totuşi cum şi-a putut pierde timpul cu fleacul acesta care e viaţa noastră cea de toate zilele? A făcut-o pentru că *viaţa noastră nu e un fleac.* În ceasul acela, cel puţin, nu era un fleac. E drept, Montaigne este infinit mai interesant în scris cînd *nu* vorbeşte despre sine, ci despre gîndul ce i l-a trezit altceva. Dar cînd vorbeşte despre sine este *epocal.*

Acest lucru l-a simţit de la început lumea engleză, în care lui Montaigne i-a plăcut atît

de mult să stea, o lume unde „eu“ se scrie — întîmplător, dar pînă la urmă necesar şi modelator — cu majuscule. Bacon şi Shakespeare au înregistrat cu interes scrierile contemporanului lor francez.

Aceeaşi receptivitate pentru el a avut-o posteritatea, pînă la romantici poate, iar apoi din nou veacul nostru. Astăzi vom susţine, din perspectiva morfologică deschisă aici, că trebuie să existe un ceas al pronumelui personal, într-o cultură completă, şi că respectul faţă de trup (cînd nu e vorba de duşmănie goală faţă de el) este începutul înţelepciunii.

Jumătate din umanitate — lumea feminină, pentru care te surprinde să vezi că Montaigne nu are mai multă înţelegere — trăieşte din respectul faţă de nevoile trupeşti şi, la treapta superioară, faţă de trupul propriu, cel puţin în comunităţile creatoare de istorie. Dar aşa cum pentru o femeie rafinată trupul este spirit, iar prin grija, bunul-gust, frumosul pe care le cultivă, ea exprimă ceva de ordin spiritual, la fel fiinţa proprie este, pentru bărbat, obiectivarea spiritului, sau alteori condiţia ştiut-neştiută a mizeriei lui, de la indigestiile sau buna digestie de care vorbeşte Montaigne pînă la insomniile sfinţilor. Trebuie neapărat să te apleci, la o etapă a vieţii proprii şi a culturii, asupra eului gol-goluţ, să-i vezi reacţiile, dereglările, smintelile sau îndreptăţirile, adîncimile în

orice caz, deprinzîndu-te să citeşti în varietatea lor — chiar dacă nu ca în trupul zeităţilor indiene presărat cu ochi — cîte ceva din enigma spiritului întrupat.

Se întîmplă într-adevăr ceva de toată mirarea, în anii de după Renaştere, oricît de prost ar părea să sfîrşească astăzi începutul de atunci: întruparea unică este înlocuită de întrupări la plural. Totul, pînă atunci, fusese transfigurat de Întruparea cea mare: şi viaţa omului ca o Imitaţie, şi suferinţele sau bucuriile lui, şi chipul femeii care, ca Fecioară, nu putea fi redat decît după erminii bizantine, pînă şi rănile trupeşti care, la cei desăvîrşiţi, trebuiau să se prefacă în „stigmate“. Acum, dintr-o dată contează lucrurile şi omul, cu suferinţele, păţaniile, bucuriile, şi *chipul* lui. Pe de altă parte, natura ca atare aproape că nu exista mai înainte pentru artele plastice; acum ea capătă identitate şi devine peisaj, orice colţ al naturii putînd deveni „Natura“. Mai înainte spiritul nu se întrupa în oricine; acum apar „Vieţile“, dincolo de Vieţile de filozofi (Diogene Laerţiu) sau de eroi (Plutarh), ca în Antichitate, dincolo de Vieţile de sfinţi, ca în Evul Mediu. Este vorba de vieţi de oameni, cu omenescul lor, sau de autobiografii ca a lui Benvenuto Cellini. Orice om care a trăit ceva deosebit pînă la 40 de ani ar trebui să-şi descrie viaţa — spunea acesta.

Totuşi alte două întruchipări artistice ale *eului* vor fi precumpănitoare, în cele două veacuri care au urmat lui Montaigne: portretul în pictură şi genul literar al romanului. Acestea două oglindesc imagini şi situaţii concrete, de parcă portretul ar fi un expedient în aşteptarea fotografiei, iar romanul unul în aşteptarea artelor ecranului. Dar a trebuit să apară fotografia, adică exactitatea nudă în redarea unui chip uman, spre a vedea cîtă adîncime şi cît adevăr pot fi într-un portret, unde expresivitatea unei mîini, spre a nu mai vorbi despre expresivitatea unei priviri, pot vorbi despre spiritul *întrupat* într-un chip de om. Eul triumfă în portret.

Cît despre roman, de la început el se năştea, în ciuda aparenţei de-a spori simpla anecdotică a lumii, sub îndemnul de a întrupa în istorisirea sa motive de ordin spiritual, de vreme ce se ivea ca roman al *societăţii* în Anglia, devine cu autorii francezi roman psihologic şi capătă în lumea germană caracter de roman pedagogic şi educativ. Dar peste tot şi aici începutul îl face interesul pentru acest monstru blajin, care este eul omenesc.

Întrunind portretul cu anecdotica asupra monstrului din sine, Montaigne declară, în „Prefaţa" *Eseurilor*, că se zugrăveşte aşa cum este („Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple..."), adăugînd că o face pentru rudele şi prietenii ce ar vroi să-l regăsească

aşa cum era. — Nu o făcea însă numai pentru ei, de vreme ce se grăbea să-şi editeze lucrarea încă din anii vieţii şi să pregătească o altă ediţie, corectată. O făcea pentru cititorul-frate, căruia înţelegea să-i arate că este din plin învestit, ca şi el, Montaigne, să spună cine este, ce crede şi pe ce lume trăieşte. Că ne amăgeşte în felul acesta, şi ne dă absurde iluzii, cînd André Gide ne avertizează în „Prefaţă“ (p. 10) că „succesul *Eseurilor* ar fi inexplicabil fără extraordinara personalitate a autorului“? Dar nu se poate spune aşa, în primul şi ultimul rînd pentru că autorul *nu vrea* să apară drept o personalitate excepţională şi îşi istoriseşte toate micimile de viaţă şi de gînd, de pregătiri intelectuale ca şi lipsa de spirit creator, tocmai spre a se arăta ca toţi oamenii. Acesta şi este mesajul său profetic: „Fiecare puteţi să faceţi ca mine, fiecare aveţi ceva de spus — sau nimeni nu are nimic de spus.“

Aceluiaşi Gide, care scrisese ceva mai inspirat parcă în *Les Nourritures terrestres*: „Nathanaël créa de toi le plus irremplaçable des êtres“, i se poate da drept replică acum că extraordinarul lui Montaigne este de a ne face pe toţi extraordinari, adică de-a desfiinţa extraordinarul, lăsîndu-ne pe fiecare în propriul şi în particularul nostru, lăsîndu-ne (pe fiecare în) deci să rămînem nişte *idiotai* pe greceşte. Pe temeiul a ce anume poate sugera Montaigne o asemenea îndeletnicire

a sinelui, ca şi cum orice sine individual ar putea fi *reprezentativ*? Pe temeiul a ceea ce se numea pe vremuri *iluminism.*

Peste cîteva decenii, doar, Descartes avea să ofere o admirabilă încercare de a justifica pretenţiile iluminismului. Toţi avem dreptul de a chema lucrurile la Scaun de judecată, căci „le bon sens est la chose la mieux partagée du monde“. Rămînea istoriei să hotărască un singur lucru: dacă bunul-simţ se distribuie într-adevăr oricărui „eu“, sau dacă nu cumva se distribuie mai degrabă cîtorva „noi“.

XVI

E BIETUL EU SUB NOI

Cum să ne închipuim o cultură completă, fără manifestările distincte ale pronumelor personale? Toată istoria este plină de zarva şi gîlceava pronumelor — al căror cortegiu îl conduce, îndrăcit cum este, chiar dacă firav, pronumele la persoana întîi singular. Pînă să facă pace cu lumea, persoana lui „eu“ se bate cu toate celelalte pronume: se bate drept eu ce înfruntă pe *tu*, drept eu şi *el*, eu şi *voi*, eu şi *ei,* însufleţindu-le pe toate; iar cu „noi“ s-ar bate tot timpul, dacă n-ar simţi că are, cu acesta, altă intimitate şi că vrînd-nevrînd trebuie să iasă din rebeliunea sa ca eu, tocmai prin noi, mijlocită căruia se va împăca în sfîrşit cu lumea.

În culturile în care eul este înăbuşit — acolo unde masivitatea (imperiile orientale, s-a spus) pare să înece orice afirmare a sinelui individual, lăsînd loc unei singure afirmări, a celui uns de zei — o bună istorie a ideii de eu l-ar găsi încă. Poate că, aşa cum cultura începe cu riturile funerare, conştiinţa eului şi ea se iveşte de timpuriu, ca în mitul lui

Ghilgameş, în faţa morţii celuilalt, a prietenului, a celui deopotrivă cu tine, adică în faţa morţii proprii, revelată ca inevitabilă. Iar gîndul piramidelor ce are îndărătul său, dacă nu conştiinţa acelui eu ce nu consimte? Numai că, acestea sînt expresii extreme ale eului, care de fapt, chiar sugrumat de masivităţile orientale, lucrează peste tot în chip subreptice. Căci din culise ştie să tragă sforile eul linguşirii, eul slugarnic, cel laş, dar şi eul abil al curteanului descris de Baltasar Gracián.

În culturile ce s-au apropiat de stadiul celor complete, cum e cultura greacă, eul ieşise la iveală fără prefăcătorie, ca şi fără sensuri extreme. În măsura însă în care mai existau zei şi cetate, eul nu se afirma destins, ci mai degrabă ca subversiv. Aristofan demască zeii în numele sinelui individual, ce devine, la el, subteran. Alcibiade îşi îngăduie orice, sub lipsa de control şi desfrînarea eului propriu. La rîndul lor Callicles ori Trasymachos proclamă dreptul celui mai tare, iar nonconformismul sofiştilor face şcoală. Ori de cîte ori, aşadar, îi este îngăduit în istorie, eul iese pe scenă şi demască la propriu toate instanţele superioare, sub ironia eului real, ca la Lucian din Samosata.

Dar în cultura europeană eul n-a avut nevoie de căi ocolite pentru afirmarea sa, căci morfologia ei îi rezerva o întreagă epocă: ipostaza culturală în care primează

pronumele personale. Din perspectiva „democratică“ pe care o deschide această ipostază, te poţi mira cîţi oameni interesanţi sînt pe lume. În veacul nostru, o fiinţă aleasă, cum se socotea contesa de Noailles, putea exclama: ce puţini oameni fac umanitatea! Pe vremea lui Montaigne în schimb — şi apoi din cînd în cînd în sînul culturilor împlinite — se dovedeşte necesară ieşirea din gloată şi numărarea oamenilor om cu om. Căci fiecare întrupează bunul-simţ, cum spune Descartes în spiritul lui Montaigne, şi atunci fiecăruia trebuia să i se dea cuvîntul. Cînd va apărea romanul cu relatările fiecăruia despre ce-i place, un Lawrence Sterne nu se va sfii să descrie chiar împrejurările în care aflase că a fost conceput de părinţii săi.

Să fie plicticoasă atîta deşertăciune? Dar este un adevărat miracol, ţinînd de pronumele personal (de încăpăţînarea lui noi de a stărui pe lîngă eu), să vezi că toate istoriile acestea despre destine umane obişnuite fac corp şi dau o imagine tot mai densă despre om, în loc să-i destrame şi desfigureze chipul. Mirarea sporeşte constatînd că autorii de romane nu-şi propun să descrie omul în general, societatea şi legile ei, sau cînd şi-o propun scriu cărţi proaste; iar Balzac nici nu se gîndeşte, la început, să dea o *Comedie umană*, dar cînd vede că e pe cale s-o obţină, se minunează şi el. Este chiar semnificativ să

constaţi că, după cîte ştim, nimeni n-a spus despre literatura de roman ce spunea Fichte despre anecdotismul istoric, anume că preferă să numere boabe de fasole decît să se piardă în studiul istoriei.

Eul, în orice caz, este bine sănătos, vreo două veacuri: se impune de la sine cu portretul (Portrait Gallery, la Londra, e semnificativă, atît pentru britanici, cît şi pentru veacurile europene) şi mai ales cu romanul, după aceea; îşi caută demnitatea individuală şi se ridică frumos de la individualitate la personalitate, culminînd pe această linie cu Goethe, sau îşi afirmă anarhic, pe altă linie, libertatea; judecă toate, interpretează cum crede el cărţile sfinte şi apoi le lasă în urmă-i cu raţiunea sa iluministă. Luminile vin „dinăuntru". Legea morală e în mine (Kant), cunoaşterea cu atît mai mult. — Cum se face totuşi că eul se îmbolnăveşte brusc, în veacul al XIX-lea? Cum pot apărea fenomene de hipertrofie a eului (lăsînd la o parte cazul, greu integrabil în istoria Franţei, al micului împărat), sau fenomenul de exacerbare a lui, la un Max Stirner, cu *Unicul*, fenomenul de maladivitate blîndă, din *Jurnalul* lui Amiel, de maladivitate patetică (*Dionysos*) al lui Nietzsche, cum poate fi preţuit şi trimis individualismul pînă la geniul nebun sau la excepţia bolnavă? Răspunsul pare a fi unul singur: apăruse *noi*.

După Revoluţia franceză şi Hegel, bunul-simţ rămînea „la chose la mieux partagée du monde", dar ca fiind atribuit facţiunii revoluţionare la prima, spiritului obiectiv (al comunităţilor) la cel de-al doilea. Bunul-simţ s-a distribuit în „noi", ca raţiune colectivă organizatoare. De fapt, noi îl însoţise tot timpul pe eu din umbră (aşa cum pe ascuns operase şi eul dinainte de epoca sa), dar îl lăsase cîtăva vreme, s-ar zice, să-şi arate puţinătatea şi goliciunea. Acum reintră hotărît pe scenă, înăbuşind eul, pînă ce va reuşi să regăsească o bună cumpănire cu el. Sociologia, născută şi ea în veacul al XIX-lea, a intuit dezbaterea aceasta — dar ce searbăd o prezintă cu problema: individ şi societate. Cînd Burckhardt declară că individualismul apare abia în Renaştere, el vorbeşte de un simplu început, în toată indistincţia acestuia. Pe lîngă problema pronumelui personal, sociologia lipsită de spirit filozofic (ca şi Burckhardt, cum spuneau chiar contemporanii săi) apare drept o simplă materie de gimnaziu. Ea nu invocă întotdeauna nici măcar deosebirea dintre societate şi comunitate, neglijînd astfel să arate că, la început, noi apare faţă de eu ca societate şi contract spcial, se travesteşte apoi, după totala nereuşită napoleoniană, în comunitate (în etnii) şi îşi caută, cu un „noi" potenţat de tehnică şi maşinism, o nouă formulare, de alt ordin decît „individ şi societate".

Ce frumoasă ar fi abia astăzi, după colectivisme, regăsirea persoanei, adică a eului neînfrăţit şi purtător de noi, în locul eului gol-goluţ. Ar fi una din reluările culturii — ca revenirea ei la bucuria adjectivului leonardesc la gradul zero — în regăsirea persoanei şi instituirii unei republici de la Weimar la scară europeană; iar faptul că într-o mare aerogară din Paris străinii sînt întîmpinaţi astăzi de statuia lui Goethe, ca simbol al europenităţii, arată că aspiraţia către reafirmarea persoanei există. Dar poate că Leonardo, cu inginerismul lui, ar fi avut mai mulţi sorţi să reprezinte un mentor al sfîrşitului de veac (aşa cum mai mult decît republica de la Weimar ar fi avut sens republica de la Hanovra lui Leibniz, precursor în toate ale veacului). Şi de altfel cine ştie dacă amîndouă, adjectivul şi pronumele personal, nu mai au de aşteptat veacurile altei părţi de cuvînt (a prepoziţiei?) pentru a încerca să revină, cu gloria lor, pe scena istoriei.

Deocamdată s-a produs pe la 1800 coliziunea dintre eu şi noi, ba încă într-o formă care invalidează eul. De vină că i s-a încheiat provizoriu cariera este tot acesta din urmă, cu precaritatea sa. Nici nu se putea altfel, căci el este cel care a condus jocul pînă la propria sa disoluţie: sau aşa cum făcea Hegel în *Fenomenologie* să spună insul, la capătul Revoluţiei franceze: „revoluţia porneşte de la mine şi se întoarce

împotriva mea". Atunci insul — versiunea germană, de astă dată — îşi spune că trebuie să facă revoluţia înăuntru, în conştiinţa noastră morală. Dar şi astfel revoluţia s-a întors împotriva insului, cu Hegel chiar! „De ce nu te astîmperi, omule?", îşi va fi spus generaţia de după cele două revoluţii, burgheză şi morală. Pentru că eul nu se poate astîmpăra. Şi pentru că sînt mai multe pronume personale pe lume decît vroise Montaigne să fie.

Într-adevăr, eul singur nu se satisface. Îi trebuie o formă de ordine şi lui. Cînd toate rînduielile date, cînd Biserica şi clasele conducătoare se surpau, cînd noi fără de eu pierea şi apăruse în schimb un eu fără de noi, atunci conştiinţa individuală, cu luminile ei, trebuia să instituie ea un fel de ordine. „Celui care reproşează lui Montaigne complezenţa egocentrică — scrie în «Poate fi definit eseul?» Jean Starobinski, publicat în *România literară* nr. 19 din 1987 — trebuie să îi atragem atenţia asupra faptului că uită în general să recunoască contraponderea acestui interes întors către spaţiul lăuntric: o curiozitate infinită pentru *lumea din afară* (subl. n.). Aşa s-ar întregi interesul pentru eu şi pretinsa lui suveranitate." Numai că, dacă lucrurile se petrec cum spune Starobinski — şi, din păcate, aşa s-au petrecut —, atunci eul sfîrşeşte la catastrofă. Trecerea de la eu la noi nu e de ajuns; *felul* cum se face

trecerea contează. Dacă eul n-are, dincolo de sine, decît o lume exterioară, atunci devine el însuşi o exterioritate şi se precipită singur în servitute. Cum că există *altă* formă de trecere, o vedem abia astăzi, cînd din eul gol n-au rămas decît jalea şi absurdul.

Îi trebuie deci rînduieli şi eului gol, iar strălucitorul veac al XVIII-lea francez a propus, cu Voltaire, Diderot şi Rousseau, trei rînduieli posibile: a inteligenţei, a culturii şi a naturii. Cu ordinea sugerată, direct sau indirect, de Voltaire se poate sfîrşi mai uşor: nici el nu credea într-una singură şi proprie, de vreme ce recomanda modelul britanic, rătăcea pe la curţile altora, se dăruia mai degrabă vorbei de spirit decît cuvîntului bine rînduitor şi ducea, în definitiv, pînă la genialitate drepturile eului inteligent de a practica scepticismul şi luciditatea lui Montaigne. Îi rămînea să rezolve totul în risipa cuceritoare a unui *Dicţionar filozofic*. Diderot, în ce-l priveşte, ne apare ca mai închegat, mai adînc şi în orice caz mai obiectiv, ştiind să invoce în aşa fel cultura, încît orice încercare nouă de a pune contraforţi bazilicii europene ar trebui să revadă planurile lui de edificare. Totuşi, chiar dacă într-alt fel decît Voltaire, sfîrşea şi el cu o *Enciclopedie*. Cît despre Rousseau, după ce invocase natura împotriva societăţii date, apoi trecuse la confesiuni, la pedagogie, la reverie şi la proiectarea naturii celei bune în

refacerea contractului social dintre oameni, sfîrşea şi el la o enciclopedie, cea a inimii: melancolia. Din toţi trei rămînea o revoltă (poate în sensul lui Camus) sau mai degrabă am spune, pe linia spiritului francez, cîte un splendid act de impertinenţă: impertinenţa în numele inteligenţei, în cel al culturii şi în numele naturii. Ei sînt marii impertinenţi ai veacului al XVIII-lea, o pagină unică a culturii europene.

Dar cu Rousseau istoria reală nu sfîrşea atît de simplu. Chiar dacă dreptul natural şi religia naturală nu i se datorează, el le-a favorizat; chiar dacă Revoluţia îl va dezminţi, ea invocă drept carte sfîntă *Contractul social*. Ce devine însă bietul eu în Contractul aplicat? La început un erou, un luptător cu suliţa, un cetăţean care pune scufiţa pe capul regelui, un învingător la Valmy — apoi un individ numărat, *un punct*. Iar „noi" se face, ca mai tîrziu în teoria mulţimilor, din totalizarea punctelor.

Punctul înseamnă totuşi două lucruri, în matematicile care tocmai în anii aceia triumfă. El poate fi simplu punct, acelaşi, care se reia şi însumează la nesfîrşit, sau poate fi o realitate, anume una zero-dimensională. Un cub e tridimensional. Dacă îl turteşti, devine un pătrat, care e un cub încă, dar bidimensional. Dacă turteşti pătratul, devine un segment de dreaptă, care e un cub unidimensional. Iar dacă turteşti de la capete

şi linia, făcînd din ea un punct, se poate spune (şi nu doar spune!) că punctul e un cub zero-dimensional.

Toată problema societăţii este: ce fel de punct se însumează? Dacă te grăbeşti, cum s-a grăbit istoria la începutul veacului trecut, atunci asişti la căderea lui „eu“ în „noi“ şi a lui noi în statistică. — Printre părţile de cuvînt se găsea şi numeralul. Ba chiar unealta lui bună, conjuncţia, care duceau, amîndouă, la triumful statisticii.

XVII

NUMERALUL, CONJUNCŢIA ŞI NIHILISMELE

O lume a departelui

Toţi, în orice epocă, ştim de binefacerile numărului. Cîţiva ştim şi de răutăţile lui. Dar să nu-şi aibă numărul ceasul său deosebit în cultură?

Nespus mai stins decît celelalte părţi de cuvînt, îşi impun de vreo două veacuri suveranitatea, în cultura europeană, numeralul şi conjuncţia. Cîtă demnitate manifestă substantivul, ce vervă şi culoare adjectivul, cît relief şi stil adverbul, ce neastîmpăr pronumele! Nimic din toate acestea la cele două părţi de cuvînt, numeralul şi conjuncţia, ale erei iluminate. Acum facem treabă, iar nu castele pe Loire sau aforisme în saloane; acum se explică toate pe cît posibil raţional, dovedindu-se că ele „se reduc la“ — şi se numără.

Se numără orice. Se numără viii şi morţii, atomii, delictele şi impulsurile electronice. S-a regăsit virtutea numărului, fără nici o mistică pitagoreică a lui. Se pleacă deci iarăşi, dar într-alt fel, de la număr, în care ştiinţa cea nouă a chimiei, de pildă, vedea

însăşi sinea substanţelor ca „greutate specifică", sau prin care, fără a merge atît de departe, calculul probabilităţilor taie în contingent legi, în mare. Se născuse dintr-o joacă numerică şi calculul acesta. Cavalerul de Méré întrebase pe prietenul său Pascal pentru ce la jocul cu trei zaruri iese mai des 11, iar Pascal îi răspundea inventînd analiza combinatorie.

Dar nu numai din joacă, ci mai degrabă din nevoile societăţii, de o parte, ale tehnicii nou-născute de alta, numărul redevine rege. Oricît de provocator ar declara un straniu om de ştiinţă, Jean Coulardeau (într-o foarte onorabilă culegere intitulată *Pourquoi la mathématique?*, Paris, 1984), cum că de la număr încep toate nenorocirile supuşilor şi că prin număr — fisc, oaste, recensămînt, statistică — sînt ei stăpîniţi de tirani, nu se poate tăgădui extraordinara eficienţă în ştiinţe a numărului. S-a spus chiar că teoria numerelor este regina matematicilor; şi aşa cum cu Descartes spaţiul era redus la număr, calculul infinitezimal pulveriza şi apoi refăcea, cu numărătoarea sa, orice întruchipare, iar teoria mulţimilor număra în felul ei încă. Atunci cînd au apărut maşinile de calculat, ele nu au schimbat defel caracterul numărării — ba chiar l-au simplificat, reducînd număratul la 0 şi 1, cum visa Leibniz — dar au schimbat viteza de numărare şi, cu ea, par a schimba faţa lumii.

Cînd nu se poate număra totul în chip exact, se numără încă, făcîndu-se statistică. Ai crede că în marginea lăsată de statistică există ceva miraculos, un fel de *hic sunt leones* al hărţilor vechi, ceva liber de orice determinare numerică. Dar ceea ce cade sub statistică *este* şi stă sub o lege, pe cînd ce scapă statisticii sau aşteaptă să fie prins de ea, sau rămîne simplu rebut. Numărul este cel care ne dă suprema siguranţă. La nivelul ei ultim atins, mecanica de astăzi nu se sfieşte să se numească „Mecanică statistică".

Atît de mare este privilegiul numărului, încît acesta a pătruns în ştiinţele sociale şi în viaţa fiecăruia. Se numără chiar sinucigaşii. Tinerii în frac albastru, ca Werther, care se sinucideau după modelul acestuia au început la un moment dat să fie număraţi, şi atunci probabil pierdeau sentimentul unicităţii gestului lor, aşa cum vor vedea mai tîrziu, uluiţi, că tot ce este mai personal, după Schopenhauer, ca reacţie umană faţă de oarba Voinţă, anume refuzul de a trăi, devine o cifră rece în statisticile oraşului. Nu poţi trăi, îţi spui uneori, căci te sufocă cifrele, dovedindu-te a fi un obiect între obiectele societăţii, dar nu poţi nici refuza să trăieşti, căci atunci te preiau din nou cifrele. Unde nu există libertate, există număr. — Şi totuşi, numărul nu venise oare să-ţi dea tocmai libertate, să te scoată din haos şi junglă, să-ţi dea lege şi sens?

Atît de mare este prestigiul numărului (dincolo de rolul inestimabil jucat în cunoaştere), încît îşi face apariţia la cel mai de jos nivel uman, ca un suprem protest sau ca o imploraţie. Într-o lucrare de filozofia matematicilor este citat exemplul cerşetorului dintr-o piaţă londoneză, având agăţată de gît o placă mare, pe care scria:

Războaie	2
Picioare	1
Neveste	2
Copii	4
Răni	2
Total	11

Ce însemna acest 11 în mintea cerşetorului, nu este limpede: poveri? nefericiri? infirmităţi? încercări ale vieţii? Dar neapărat că însemna situaţii şi lucruri de un acelaşi gen, spre a se putea face adunare.

Aici încep să apară limitele suveranităţii numărului. Un contemporan, J. Ladrière, scria în *Les limites internes des formalismes* (Louvain, 1957, p. 410) că „într-un sistem formal perfect n-ar mai fi lume, nici ştiinţă, ci doar veşnica revenire a omogenului, preschimbarea permanentă a ideaticului cu el însuşi". Cu cît mai mult nu ar fi aşa în împărăţia numărului! Numărul trebuie să facă *una* toate (chiar şi neveste cu războaie), spre a putea îngădui adunare şi operaţii. Dacă matematicienii vor spune că astăzi

numărul nu mai este pentru ei un simplu mijloc de calcul, ci că teoria grupurilor sau cine ştie ce algebre superioare au scos în evidenţă structuri numerice miraculoase, îi vom admira pentru inventivitatea lor, îi vom invidia pentru paradisul în care trăiesc, dar vom răspunde că jumătate din exerciţiul numeric, cea care ne priveşte pe toţi, calculează mai departe, de la statistică şi pînă la fantastica numărătoare a microprocesoarelor. Mai mult încă, vom spune că resimţim cu toţii, în această numărătoare din urmă, o predominanţă a spiritului adunării şi că ştim din clasele primare cum că nu se adună decît „părţi de acelaşi fel".

Doar în acest sens cutezăm a spune că limitele logosului matematic sînt limitele omogenului. În slujba acestui omogen, jumătatea respectivă din matematici a jucat un rol pustiitor: a distrus forme, întruchipări, realităţi date. Din fericire, a pus în joc altele — dar pentru ea şi pentru vrednicii ei valeţi, tehnicienii.

Totuşi, să admitem oare că se numără şi adună cu adevărat tot? Într-o şcoală de înţelepciune europeană, se pare că una dintre probe pentru neofit era să privească atent două boabe de grîu aidoma, unul artificial (preferăm a spune: steril) şi altul real şi roditor, totul spre a obişnui pe oameni să intuiască deosebirea. Vom pretinde, acum, că boabele de grîu sterile se adună efectiv,

sînt trimise la moară şi se macină, pe cînd boabele purtătoare de rod, dacă nu sînt trimise şi ele la moară, ci însămînţate, nu se mai pot aduna. Este în ele *o creştere*, incontrolabilă numeric; iar dacă se va spune că şi creşterea e măsurată, vom aminti de *ficus indica*, arborele indian, care devine o pădure. — Nu se întîmplă la fel şi cu eurile? Doar eul propus de Montaigne se adună, anume se adună părerile, voturile, ciudăţeniile oamenilor, braţele de muncă, voiniciile ostăşeşti, ca şi reumatismele; are grijă statistica de toate. Dar eurile rodnice nu se adună întotdeauna. Un profesor de matematici se adună cu alt profesor de matematici, dar Riemann cu Poincaré, nu.

Numai că eurile care se adună *au prevalat*, de vreo două veacuri, încercînd să dea o ipostază proprie în cultura europeană. În definitiv, o cultură completă trebuie să treacă şi prin ipostaza numărului gol. Inutil să protestăm, ca poetul nostru Nichita Stănescu, exclamînd: „Sîntem, dar ne este urît.“ Cu plictisul nostru cu tot, s-a putut închega o societate care ţine, ba uneori îngăduie, cu toleranţa ei, mari reuşite. Este o lume ce n-are nimic sfînt în ea, dar lasă pe fiecare în pace, cu sfinţii şi evlavia lui, o lume a politeţii, ca după vorbele lui Lao-Tse: „Virtutea apare după ce se pierde Tao, «omenia» după ce se pierde virtutea, «echitatea» după ce se pierde omenia, «respectul»

după ce se pierde echitatea“ (Lao-Tse, fragm. XXXVIII). Prin respect, am zice prin politeţe, se creează raporturi, uneori perfecte, între euri; însă, e drept, nu şi rapoarte, respectiv conexiuni vii între om şi om, ci doar raporturi. Dacă le respectăm, societatea funcţionează bine şi omul se distanţează respectuos de om, ascultă ştiri, citeşte ziare şi păstrează un foarte bun contact cu departele său. *Bye-bye* ar fi, poate, numele potrivit pentru o asemenea societate a politeţii, în aşteptarea unui suprem *bye-bye* făcut Terrei.

*

* *

S-ar fi putut ca o astfel de lume să nu ţină cu adevărat dacă, în morfologia aplicată a culturii noastre, epoca numeralului nu se înfrăţea cu aceea a conjuncţiei. Numerele împart şi despart lucrurile, ca şi pe oameni. Trebuia ceva care să-i unească, şi acestea sînt *conectivele.*

Conectivele moderne îşi trag obîrşia din tabloul conjuncţiilor. Se ivesc în tabloul acesta o sumedenie de cuvinte de legătură, a căror punere în joc, cu accentul cînd pe unul, cînd pe altul, ar fi creat culturii noastre o frumoasă ipostază conjuncţională, mai ales dacă ar fi prevalat conjuncţiile de subordonare. Dar, în spiritul lumii dominate de numeral, au luat întîietate conjuncţiile de coordonare comandate de număr, adică de

nevoia de adunare şi de calcul. Cu conjuncţiile de subordonare este probabil că nu s-ar putea calcula, iar de aceea înţelesurile, pline de adîncime, ale implicaţiei (dacă aşa ... atunci) au fost reduse la raporturi exterioare, de adunare tocmai. Conjuncţiile „sau" dimpreună cu „şi", de simplă coordonare amîndouă, au triumfat asupra tuturor celorlalte, în logica nouă. Dar logica aceasta nu este decît reflexul extensivităţii instaurate de număr şi al exteriorităţii raporturilor şi relaţiilor între oameni în societatea „departelui".

Nimic nu ne leagă mai în adînc (poate doar condamnarea de a vorbi, în comunităţile etnice, fiecare în idiomul său); în schimb sîntem coordonaţi, conectaţi la ceva ori altceva, la capătul experienţei lui Montaigne de deconectare. Sîntem nevoiţi prin înmasare să trăim în locuinţe înălţate sub semnul lui „şi" (şi eu, şi tu), al lui „sau" (sau eu, sau tu); creăm colective care au ceva din „bandele anonime" ale peştilor cînd merg în susul rîurilor; ne îmbrăcăm simplificat pînă la nudism şi vorbim cu I-P-T-uri (iniţiale pentru toate). Ştim nespus de multe, dar informatica ne arată ce puţin ştim, dacă nu contabilizăm (adunăm) datele ei în canceroasă creştere, iar aşa cum nădăjduim să vindecăm cancerul, care şi el pare o proliferare aditivă, nădăjduim — cine poate şti dacă nu pe drept? — să ne mîntuim prin adunare.

Între timp, această dezlegată formă de legare face să coboare peste lucruri şi oameni: *vidul*. Stăm bine cu vidul în ştiinţe şi, în chip straniu, deopotrivă cu sentimentul vidului, care obţine, cu absurdul de pildă, atîtea reuşite în literatură şi, cu abstractul, în arta muzicală matematizată ori în plastică. Cînd ne gîndim astăzi la nihilismele profetizate atît de provocator, alteori cu aristocratic dispreţ, de un Nietzsche ori Ortega y Gasset, ne cuprinde duioşia. Cum s-au putut speria ei de blajinele noastre nihilisme? Căci ele nu izvorăsc, ca la orientali, din suferinţă şi din mizeria de a fi om, ci dintr-un preaplin, care a jubilat şi a făcut multe ctitorii, îmbogăţind lumea cu iluminismul, dar care acum, poate, s-a istovit.

Vidul şi neantul nostru sînt într-adevăr altele decît la orientali, aşa cum o poate arăta o simplă comparaţie cu neantul budist. Ce spune despre neant religia aceasta? În ignoranţa noastră în materie de orientalistică, vom mărturisi că n-am aflat de acolo nimic deosebit despre neant însuşi, doar despre calea către el. În schimb, cultura europeană compune bine cu neantul, nu se pierde nicidecum în el, îl ia în mîini şi îl modelează. Nu toată lumea îşi aminteşte de felurile de „nimic" de la sfîrşitul „Logicii transcendentale" din *Critica raţiunii pure*, dar ceea ce spune Kant acolo este relevant pentru cultura europeană.

Kant deosebeşte între patru feluri de nimic. Întîi, spune el, lui „tot“, „mult“, „unu“ li se opune nici unul, nimic. Este un concept, adaugă el, fără obiect, nici posibilitate, nici imposibilitate. Este *ens rationis*. Apoi vine la rînd negarea unei realităţi, conceptul unei lipse, privaţia: *nihil privativum*. În al treilea rînd, sînt formele de intuiţie pură lipsite de substanţă, ca timpul gol şi spaţiul gol: *ens imaginarium*. În sfîrşit, putem pune în joc obiectul unui concept ce se contrazice, obiectul gol fără de concept (cercul pătrat — n. n.): *nihil negativum*.

Aşa compune cultura europeană cu nimicul, pricepîndu-se, ca nici una poate, să-l îmblînzească. Toate nihilismele noastre ar încăpea în acest tablou, ba s-ar lăsa îmbogăţite şi transfigurate de el. Wittgenstein (şi poate Heidegger) ar exprima nimicul raţional, Beckett nimicul privativ, nihilismele sociale ca şi suprarealismul, nimicul imaginar, iar paradoxele logicii nimicul negativ. Sau mai ştim noi cum?

Dar dacă îmblînzeşti sălbăticiunea, o şi depăşeşti. Cîţiva paşi încă, şi cultura poate relua, reînnoind-o, cîte o ipostază trecută, ori poate ajunge, cu morfologia ei, la ipostaza intimităţii omului cu lucrurile şi a omului cu omul.

XVIII

ÎNCHEIERE LA O CULTURĂ CE NU SE ÎNCHEIE

Nu e semnificativ, pentru spiritul european, faptul că nu se sperie de eşecuri? Ca în *Biblie*, unde cu înţelepciune a fost integrat *Ecleziastul*, care părea să zădărnicească totul, dar lăsa intact totul, aşa au venit acum un Nietzsche şi după el alţii, care să-şi închipuie că dinamitează lumea cu adevărurile tunate de ei. Iar lumea le-a răspuns liniştit: *che bella voce!*

În spiritul european sfîrşeau prin a precumpăni două modalităţi: logosul matematic şi cel istoric. Acesta din urmă nu şi-a găsit căile şi a dus la nihilism. Cel matematic a reuşit din plin, totuşi riscă să ducă, sub chipul formalismelor, tot la un fel de nihilism. Dar ce importă? Modelul european ştie să explice şi valorifice nihilismele, aşa cum jubilează în veac cu formalismele sale.

În nici o altă cultură, nici măcar în cea greacă, nu puteau să se ivească formalismele, necum să capete o bună valorificare (independent de reuşita lor prin tehnică). Într-adevăr, peste tot în alte culturi este

dominantă natura şi, mai ales, e dominantă raţiunea naturală, care explică lumea aproape exclusiv prin „de ce?“. Singură o cultură care ştie să-şi ia distanţele faţă de orice — dar oare nu ar trebui ca fiecare cultură să fie una a distanţării omului şi gîndului de imediat? — îşi va pune întrebarea: „de ce nu?“. Iar formalismele, aşa cum au şi spus-o istoricii ştiinţelor, din această deosebire s-au născut şi cresc. Libertatea de a-şi alege axiomele în ştiinţe sau de a da sisteme de organizare în societate înfrînge toate nihilismele şi instaurează o a treia lume, dincolo de cea reală şi de cea tehnică. Nu cu vidul călcăm peste vidul atins, nu cu „moartea pre moarte“, ci cu alt pas de dans peste leşinul nihilist.

Dar este chiar anarhică libertatea sistemelor formale? În aparenţă, da; în fapt, ea este expresia cea mai pură a modelului culturii şi a structurii active în acest model: unitatea sintetică, acea unitate ce-şi dă singură un divers. Aşa fac şi formele modelului acum, îşi dau singure diversul. O clipă s-ar părea că, sub tirania formelor, în istoria recentă a unor ideologii nesancţionate la timp de comunităţile lor, modelul culturii europene s-a compromis şi descompus cu propriile sale arme, aşa cum Apusul aşteaptă fatalist să vină peste el cine ştie ce catastrofă. Dar, aşezînd la locul ei crima, nu merită oare să lăudăm virtutea? Modelul

european *s-a confirmat*, o dată cu propria sa vidare de conţinut în istoria imediată. S-a confirmat, dar în gol. A rămas din el scheletul; au rămas pentru o clipă, pînă va veni reîntruparea lor, formalismele. — Dar e de-ajuns.

Este surprinzător şi aproape înduioşător să vezi că formalismele nu se consideră solidare cu nimic din desfăşurarea istorică a Europei. Însă ar putea fi limpede acum că ele sînt solidare cu *esenţialul* ei. Astfel, sînt solidare cu hotărîrea finală de la Niceea din 325, de unde începe cultura noastră, estică şi vestică, printr-o supremă afirmare în Trinitate a unităţii sintetice; sînt solidare cu mitologia europeană, care se desface în jerbă dintr-un singur mit; sînt, în sfîrşit, solidare cu morfologia culturală europeană, care-şi plimbă formele ei peste un întreg mileniu de creaţie şi viaţă spirituală, ducînd tocmai ea, cu ultimele forme puse în joc, numeralul şi conjuncţia, la formalismele triumfătoare. Cineva s-ar putea crede chiar îndreptăţit să spună că formalismele de astăzi sînt solidare pînă şi cu viziunea cosmogonică în curs, adică sînt solidare, în formalul lor, cu tot ce este mai material, devenirea cosmică însăşi. Căci într-adevăr, potrivit viziunii acesteia ştiinţifice, s-a întîmplat acum mai bine de zece miliarde de ani să se manifeste un fel de „fie“, în sensul de „Fie acest dens bulgăre de materie; să se nască din el un univers“,

aşa cum un sistem formal începe cu un „fie acest corp consistent de axiome, să se nască de aici un univers formal“.

Teribilele noutăţi ale veacului, în numele cărora uneori sfidăm trecutul, alteori ne lăsăm cuprinşi de jalnice spaime, sînt de la început domestice şi prinse în plasa modelului culturii noastre. Cînd un Nietzsche reia gîndul — nespus mai adînc şi mai suplu rostit de Hegel — cum că „Dumnezeu a murit“, el crede că taie respiraţia lumii. În realitate el nu spune mai mult decît este scris în natura culturii noastre, unde dintre cele cinci tipuri de excepţii faţă de regulă domină ultimul tip, excepţia care desfiinţează şi reînfiinţează ea regula. Spune doar că nu mai există un „dincolo“, în sensul că totul (tot ce e lege) apare acum în întrupare. Numai că, aşa fiind, lumea nu se secătuieşte, ci se înnoieşte. Legea cea nouă, cum a afirmat şi cel Întrupat, nu schimbă, ci doar înlocuieşte pe cea veche, lărgind-o; sau legile învechite se lasă depăşite şi, dacă pot, reînvie sub alt chip.

Căci aşa ni s-a vădit a fi modelul culturii europene, unul nedominat de prezenţa şi fascinaţia Unului, ci deschis către totalizări succesive. Cu *schema* sa, modelul european arată că optează de la început pentru Unu-multiplu, din sînul rapoartelor posibile între Unu şi Multiplu, cele care dau o variantă a tipurilor de cultură descrise de

excepţie şi regulă. Într-o cultură axată de la început, din ceasul rupturii bizantine faţă de cultura antică, pe Unu-multiplu (aici pe Unu întreit), deschiderea şi expansiunea aveau să confere stilul şi măsura culturii ce se năştea. Singură schema cea nouă, eliberată cum este de blocarea în Unu sau de aspiraţia către el, poate duce la o adevărată *structură*, una activă, care ni s-a părut a fi unitatea sintetică. O astfel de structură este de la sine una de „forme structurante“ — şi dintr-o dată cultura cea nouă devine paradigmatică pentru orice altă cultură. Cum poate fi cultura o închidere ce rămîne închisă şi, pînă la urmă, o formă de inerţie istorică?

Să amintim, în treacăt doar, de unitatea sintetică din filozofie, care i-a dat nume. În modalitatea aceasta a unităţii sintetice se naşte cultura europeană cu mult înainte de Kant, dar el este cel care, întocmai lui Platon pentru gîndirea antică, a pus ordine în gîndirea modernă. Există o splendidă pagină în *Critica raţiunii pure*, cea mai grea după specialişti, totuşi una cît de cît lămuritoare pentru orice om de cultură: este pagina în care, cu aşa-zisa „deducţie transcendentală“, ies la lumină *în acelaşi timp* unitatea sintetică şi unitatea de sinteză. Kant spune în fond ceva destul de inteligibil acolo, cum că din unitatea lui „eu gîndesc“ (şi nu numai eu, om, ci orice fiinţă care ar gîndi) ies formele de gîndire asupra lumii. Formele

acestea, categoriile, sînt efectiv unificări ale unui divers, cum de pildă categoria cantităţii sau a cauzalităţii unifică atîtea variate manifestări cantitative ori legături cauzale; iar astfel categoriile sînt unificări ale unui divers şi pot cu-adevărat fi numite unităţi de sinteză. În schimb, „gîndesc“ nu unifică nici un divers, ci îşi dă el unul, categoriile tocmai! Deci *un* tip de unitate, cea sintetică, face posibil celălalt tip, unitatea de sinteză. — Asta e tot, şi cultura europeană se articulează aşa, sugerînd articularea oricărei culturi.

Căci trecînd peste extraordinara carieră filozofică (cu Fichte şi mai ales Hegel) a unităţii sintetice, o întîlnim ca formă structurantă peste tot în istoria noastră. Ea este o unitate de expansiune, în timp ce unitatea de sinteză reprezintă una de concentrare; dar spiritul celei dintîi va face ca şi unităţile de sinteză izvorîte din ea să aibă deschidere şi expansiune în concentrarea lor. Şi iată, atunci, în cultura europeană, o întreagă procesiune de manifestări caracteristice ivindu-se în spiritul unităţii sintetice; în primul rînd, cum arătam, soluţia Trinităţii, care a hotărît de o credinţă, în al doilea rînd mitologia (în cazul căreia e de neînţeles că nu se face îndeajuns deosebirea între diverse mitologii), care a hotărît de arte.

Dar şi la niveluri mai joase expansiunea unei unităţi fundamentale ne este nouă caracteristică. Istoriceşte, statele de început ale

Apusului se fac prin dislocare şi nu prin aglomerare, în aşa fel încît nu ştim dacă pe Carol cel Mare trebuie să-l numim Charlemagne sau Karl der Grosse. Europa de Vest, odată aşezată, va trece în expansiune, iar călătoriile Prerenaşterii sau ale Renaşterii nu vor ţine de necesitate sau oarba sete de putere, ca în expansiunea mongolă, ci de curiozitatea dezinteresată a spiritului. În acelaşi timp, dar pe alt plan, *eikón*-ul grec, care însemna imagine provenind de la asemănare şi aparenţă, cu amintirea mimesis-ului, devine „icoană", care nu mai imită defel, ci oferă acum, cu *unitatea ei*, prototipul de imitat. Muzica, la rîndul ei, devine polifonică prin canon, contrapunct şi diversificarea unei unităţi melodice. Limbile vernaculare europene se diferenţiază tot mai mult de graiul latin ori germanic, printr-un proces care, fireşte, se petrece peste tot; dar atunci cînd vor ajunge la stadiul înaintat al lingvisticii, îşi vor cerceta, adînci şi favoriza diversitatea. Iar ştiinţele naturii, în diversitatea lor inexistentă în nici o altă cultură, nu se vor naşte ele oare din unitatea mecanicismului, atît de cuceritor cu Leonardo da Vinci şi cu Galilei?

Am numit asemenea unităţi sintetice *valori*, iar culturile reprezintă pentru oricine *sisteme de valori*, nicidecum simple acumulări şi folosiri de bunuri. Mai mult încă, sistemele de valori sau subsistemele lor (ştiinţe

pentru valoarea adevărului, limbi pentru logosul ca rostire, arte pentru valoarea frumosului, ansambluri tehnice pentru valoarea creaţiei practice) tind, într-o cultură împlinită, să capete autonomie. Dacă ştiinţele par astăzi prea mult absorbite în tehnic, artele în schimb îşi afirmă perfect autonomia, pînă la libertăţile formalismului şi artei abstracte. Arta nu mai este totemică, rituală, religioasă, nici măcar ornamentală. De la un anumit ceas istoric încolo, artiştii fac ce le place, în spiritul suprarealismului culturii noastre de unităţi sintetice în act.

Toate subsistemele de valori, cu matematicile în frunte, aspiră să se autonomizeze şi să exprime libertăţile Unului-multiplu. Şi totuşi nu e vorba despre o „artă pentru artă", cît mai degrabă de creaţii care, în autonomia lor, să exprime, cu rigoarea unităţii ce se diversifică, raţiunea (în ştiinţe pe cea logică, în arte pe cea plastică, în tehnică cea practică) ce rămîne unitară în propria ei dispersiune. Este aproape cum scria Mircea Eliade că se întîmplă în culturile tradiţionale cu creaţia: orice creaţie o reface pe cea originară a lumii.

Un asemenea cuprins al culturii, libere şi totuşi responsabil creatoare, ar fi putut fi descris prin sistemele sau subsistemele de valori manifestate în concretul istoriei europene: mitologice, politice, economice, artistice, filozofice, etice, ştiinţifice şi tehnice.

Însă nu de o istorie propriu-zisă a culturii europene — pe măsura căreia de altfel nu eram — este vorba în cele de mai sus, ci de un *model cultural*, deci de forme. Înaintea realităţilor istorice ni s-a părut că stau formele de care ţin ele. Iar toate sistemele de valori ale unei culturi se înscriu în *morfologia* ei.

Faţă de teza relativistă a filozofilor culturii ce pretind că fiecare cultură îşi are simbolul ei spaţial, ideea ei originară şi morfologia ei, cutezăm a spune că morfologia *este una* pentru toate culturile: e morfologia ipostazelor spiritului, al căror modest ecou îl reprezintă morfologia gramaticală. În „elementul" acestor ipostaze ale spiritului se nasc şi se desfăşoară sistemele de valori: există *un* tip de ştiinţă, de artă, de politică, de filozofie în modalitatea substantivală (mergem pînă la a vorbi chiar de un tip de costumaţie), un alt tip pentru toate acestea în elementul adjectivului şi cu totul alt tip în elementul adverbului.

Căci elementul care susţine de fiecare dată culturile este substratul lor, sau ca şi inconştientul lor. S-a spus despre inconştient că este zona mai adîncă, iar „inconştientul colectiv" ar fi temeiul ultim al vieţii sufleteşti, căreia îi oferă simbolurile şi arhetipurile sub înrîurirea cărora sufletul se manifestă. Cu atît mai mult am spune despre spirit că îşi are, ca un fel de inconştient,

morfologia lui, ce nu se dezvăluie prin vise ori prin cine ştie ce căi ocolite, ci direct prin înregistrarea ipostazei respective. Întîi percepi substantivitatea („ceva“, care vine spre tine amenințător, favorabil sau neutru) şi pe urmă găseşti atît cuvîntul potrivit, cît şi conceptul lucrului. Întîi vezi adjectivitatea şi pe urmă determini adjectivul, ca gînd şi cuvînt. Întîi vedem numeralul şi pe urmă numărăm.

În asemenea elemente, ca tot atîtea valori şi unități sintetice, culturile eliberate de tutela naturii încep a gîndi, a vorbi, şi a sta de vorbă cu zeii. Dar le trebuie *timp* ca să ajungă pînă la ei, nu atît un timp al extazului sau un timp pur, al desfăşurărilor logice, ci timpul real, timpul istoric. *Să se poată înfrînge timpul cu el cu tot?* Cultura europeană a arătat că se poate. Cine nu cunoaşte lecția culturii europene se precipită în neființa sau în marele somn al Timpului.

XIX

TIMPUL CEL BLÎND AL CULTURII EUROPENE

„Devouring time“, scrie Shakespeare în admirabilul *Sonet al XIX-lea.* Să fie timpul cu-adevărat? sau sîntem noi, mai degrabă, cei care-l devorăm? În cultura europeană nu se impune defel timpul ciclic al anticilor sau cel al Sinelui înnebunit din cultura indiană, nici măcar timpul liniar al viziunii escatologice creştine. Se impune în schimb timpul *kairós*-ului, al momentului favorabil.

Sărmanul Kronos, confundat pare-se, în sec. al VI-lea a. Chr., cu *chronos* „timp“, a devenit cît se poate de umil după înfrîngerea suferită din partea fiului său. I s-ar putea chiar atribui, din perspectivă europeană, un discurs diferit nu numai faţă de măreţia sa trecută, dar şi prin raport la rangul pe care i l-au rezervat cîţiva moderni în istoria şi destinul omului. „Uitaţi-mă, ar zice Timpul, depăşiţi-mă. Făptuiţi într-astfel încît să vă puteţi lepăda de mine. Eu sînt monotonia şi plictisul însuşi.M-am săturat de mine, încă din primul ceas, cînd am pus lumea în mişcare, căci tot ce ştiu să fac este să mă

repet." — Dar omul, în loc să se angajeze în oportunitățile pe care i le oferă Timpul, se străduie prea des să se cufunde în cronologic, destin și entropie.

Hegel totuși o spusese: timpul reprezintă tot ce e mai puternic, dar și tot ce e mai slab pe lume. Marea poezie, Shakespeare și romanticii, deopotrivă cu *Ecleziastul* din *Biblie*, dar și cu toate conștiințele sfîșiate, descumpănite, resimt primatul a ceea ce este mai puternic în natura timpului. În schimb, cultura europeană pare adesea a se caracteriza — în măsura în care se desprinde de natură și de ritmurile ei elementare — mai degrabă prin considerarea timpului sub aspectul lui de slăbiciune, de placiditate, de blîndețe. În orice caz, așa a procedat știința modernă, înstăpînindu-se pur și simplu asupra timpului, pînă la a face din el o simplă coordonată, e drept principală.

Știința se găsea în fața timpului cosmic și natural: timpul solar, cel selenar, cel circadian, timpul marilor ritmuri naturale, din care ea a știut să facă timpul repetiției regulate și măsurabile. Dacă se pune întrebarea pentru ce au fost întotdeauna cuplate timpul și spațiul — cînd se vede bine că dinamismul unuia este total opus staticismului celuilalt —, atunci răspunsul ar putea fi că e vorba, atît la unul, cît și la altul, de *repetiție*, de unde decurg celelalte caractere comune lor. Filozoful Locke se întreba: pentru ce

oare nu repetăm şi alte „idei" decît pe cea de durată şi spaţiu, spre a obţine infinitatea? pentru ce nu şi infinitatea albului? Dar orice repetiţie ar fi în timp sau în spaţiu, lor singure revenindu-le repetiţia pură. De aci derivă, drept caractere comune ale amîndurora, cantitatea măsurabilă, omogenitatea, lipsa de orice conţinut, caracterul de forme vide, de cadre învăluitoare şi — ca urmare a repetiţiei inexorabile — necesitatea. Iar pentru că timpul şi spaţiul nu posedă atribute, ca orice alt lucru (observa, de astă dată, Leibniz), ele vor oferi uniformitate ştiinţei, care s-a înstăpînit pe amîndouă spre a face din ele coordonate.

Şi totuşi ştiinţa ea însăşi sfîrşeşte prin a contrazice acest aspect de monotonie a timpului şi spaţiului, datorită altor concepţii, cu mult mai subtile. Spaţiului ea a ştiut să-i substituie ideea de *cîmp*. Cît despre timp, chiar fără a lua în consideraţie timpul uman, psihologic sau istoric, ştiinţa veacului al XIX-lea — întîiul veac ce ar aduce ideea de timp, după Prigogine —, ştiinţa nouă, i-a atribuit caracterul de timp al entropiei. În aceasta ar consta, după autorul citat, pătrunderea timpului „istoric" în ştiinţe, iar Prigogine merge pînă la a susţine că în felul acesta ştiinţele naturii s-ar apropia de cele ale omului.

Numai că nu un astfel de timp pretins istoric este de regăsit în ştiinţele omului. Şi

de altfel timpul ştiinţei înseşi îşi găsise, cu vreo trei veacuri mai înainte, o altă versiune, în măsură nu numai să înfrîngă monotonia cronologică, dar şi să edifice mecanica nouă, tocmai depăşind timpul obişnuit. Într-adevăr, *timpul acceleraţiei* (dacă se consideră timpul mai departe drept „numărul mişcării"), iar nu cel al mişcării uniforme, este cel care a făcut cu putinţă ştiinţa modernă: Galilei, Newton, Einstein însuşi pornesc de la considerarea schimbării de viteză, deci de la acceleraţie. Ni se pare astfel că putem opune unui mare om de ştiinţă contemporan o modestă observaţie de ordin filozofic: acceleraţia pare a fi noutatea spiritului ştiinţific modern, nu neapărat timpul degradării entropice. Iar abia prin acceleraţie ştiinţele omului s-ar putea regăsi în ştiinţele naturii. Ba cu mai multă cutezanţă — căci de astă dată ne aflăm între simpli diletanţi în materie de ştiinţă — va trebui să opunem timpului „cronologic" de care Spengler face atît de mult caz pentru cultură, timpul acceleraţiei, am spune: timpul *kairicităţii*.

Într-adevăr, ce este *kairós*-ul? Întocmai ca în mecanică, el este dezminţirea timpului uniform, una care ne ajută să înţelegem timpul el însuşi şi totodată timpul culturii. Se ignoră probabil totul despre mişcare, îmbibată de timp cum este, dacă ea reprezintă mişcarea de inerţie. Nu te mişti, dacă eşti mişcat cu o viteză egală. Numai a doua

derivată, cum zic fizicienii, numai accelerația ca schimbare de viteză ne instruiește asupra vitezei. Așa cum „mersul este o serie de căderi evitate“ și viața o serie de eșecuri înfrînte, la fel timpul este o serie de oportunități, puse în valoare sau ratate. După Bergson — de astă dată citat de Prigogine —, timpul înseamnă invenție, sau atunci nu reprezintă nimic.

Ireversibilitatea timpului, de care se face acum atît de mult caz pentru științele naturii, înseamnă prea puțin, din perspectiva științelor omului. Devenirea creatoare, noutatea istorică, și nu simpla istoricitate importă. Nu se poate spune că s-a redescoperit timpul în natură, dacă s-a surprins doar săgeata lui cu sens unic, în fond un sens liniar. Am recădea statornic în impasul determinist, chiar dacă ar fi vorba de un determinism autorizînd evoluția (v. Prigogine, *Vom Sein zum Werden*, Piper, 1982, p. 18), chiar dacă am admite că viitorul nu e conținut în trecut. Căci, în definitiv, toată știința modernă pare să fi depășit fatalitatea primului determinism, cel cu *savoir c'est prévoir*. Nu, a ști nu mai înseamnă a prevedea, chiar dacă își păstrează siguranța și liniaritatea deducțiilor. Dar știința nu se mai instalează o dată pentru totdeauna în siguranța ei. Ea se mișcă, are tresăriri, are revoluții, cum spun epistemologii de astăzi. Ea își are prilejurile ei favorabile, așadar o kairicitate. Iar

aici cade vorba excelentă a gînditorului grec contemporan Ev. Moutsopoulos: se numesc *kairotice* dispoziţiile şi dimensiunile „care bravează determinismul temporal".

A înfrunta şi brava determinismul temporal, aceasta face posibilă cultura, inclusiv cultura ştiinţifică. Culturile istorice care n-au ştiut să braveze determinismul şi s-au lăsat purtate de „timpul inexorabil" al naturii au sfîrşit prin a se nărui, sau cel mult prin a vegeta timp de milenii, în măsura în care timpul naturii îngăduie cîteodată stagnarea. Că nobilul demers de a brava determinismul temporal se poate uneori transforma în „bravadă", aşa cum o arată în zilele noastre tehnica, fiică a ştiinţei? Că se poate brava pînă şi Terra sau Viaţa apărută pe ea, cu jocul de artificii de acum al explozivului atomic? Dar este o lipsă de maturitate a politicienilor Occidentului care ne-a adus aci, nicidecum spiritul ştiinţific al culturii noastre. Prin ea însăşi ştiinţa, ca orice demers cultural, reprezintă o ieşire din timp, fără catastrofare a timpului natural.

Sau atunci, s-ar putea spune că o anumită formă de temporalitate apare cu fiecare cultură. La fel cum timpul nu-şi face ivirea decît prin Creaţie, fiecare mic univers creat de om, că e filozofic, artistic sau chiar tehnic, substituie temporalităţii naturale o alta, specifică. Să se spună oare că o asemenea ieşire din timpul dat nu e decît extaz

mistic sau extazul contemplaţiei estetice schopenhaueriene? Dar există două tipuri de extaz, unul fixator, al misticilor sau al contemplaţiei, celălalt extazul neîncetatei curgeri. Leonardo da Vinci, care este mai caracterizator pentru spiritul european decît sînt misticii, ştie bine să braveze timpul prin contemplaţia care nu fixează. Infinităţii timpului el îi opunea infinitatea relaţiilor contemplate, inepuizabilul univers al naturii, al fantasticului, al creaţiei artistice şi, la el deja, al creaţiei tehnice. Cu inerta infinitate a aşa-zisei eternităţi se fac cel mult piramide, în timp ce cu infinitatea în devenire se face artă, mecanicism (rădăcina matematicilor, după Leonardo), filozofie şi se fac cîteva revoluţii tehnico-ştiinţifice. Prilejul favorabil, *kairós*-ul, nu un alt tip de timp. De aceea Leonardo se străduieşte să prefacă timpul final el însuşi, sau „plinirea timpului“, în moment favorabil, pur şi simplu; iar astfel el conferă culori şi aparenţa unei lumi clipei închipuite la Judecata finală.

Omul european este, atunci, cronofag: el devorează timpul, în loc să se lase devorat de el. A şti să pui în capsule, să încapsulezi timpul se dovedeşte a fi principala sa virtute. Totul se schimbă atunci în imaginea noastră despre timp, de vreme ce acesta este slab, blînd, bine întîmpinator. El ni se oferă, propunîndu-ne oportunităţile sale ca tot atîtea prilejuri de-a ne elibera de eventuala sa

tiranie. Oamenii de ştiinţă credeau să poată regăsi timpul culturii libere revelîndu-ne timpul *lor* istoric. Dar chiar ştiinţa lor este de la început un tipic act de cultură, ce nu aşteaptă să fie explicat de către ştiinţă, ci o explică el pe ea, răsturnînd jocul. De aceea, cînd un spiritual om de ştiinţă englez traducea astfel cele trei principii ale termodinamicii:

1. nu se poate cîştiga (principiul conservării);
2. pierdem sigur (principiul entropiei);
3. nu se poate ieşi din joc,

atunci replica potrivită, din perspectiva ştiinţelor omului, a culturii, a kairicităţii, ar fi:

1. nu putem decît cîştiga (trecînd în timpul creaţiei);
2. nu avem nimic de pierdut;
3. merită să încercăm.

Este, în aceste trei principii din urmă, o *termodinamică a spiritului* şi este ipostaza culturii europene în istorie.

Dar a „ieşi din timp" — către ce? Pentru uneltele şi maşinile tehnicii se ştia către ce, la începutul erei industriale. În zilele noastre nu se mai ştie bine. De aceea o pagină din istoria spiritului european (diferită de istoria regilor şi regişorilor) ne-ar putea da de gîndit.

Cultura noastră este, într-o largă măsură, de obîrşie pastorală. În orice caz, cu stofele şi-a făcut de două ori intrarea în istoria cea

mare cultura europeană: ţesăturile Florenţei au hotărît de Renaştere, în timp ce maşina de ţesut de la Manchester a hotărît de era industrială. Nu ar merita oare să reflectăm la această mică diferenţă: cum că stofele Florenţei (şi probabil gustul femeilor de acolo, despre care istoria scrisă de bărbaţi nu face menţiune) au condus la prosperitate, la finanţe, la contoare mai peste tot, dar şi la veacurile Medici-lor, la pictură, la umanism, la cultură propriu-zisă — în timp ce maşinile de ţesut de la Manchester au condus la reuşita şi nebunia erei industriale, în marginea totuşi a unei extraordinare promisiuni de viitor pentru om?

Pe de altă parte — şi în perfecta solidaritate cu ieşirea din timpul natural pe bază de kairicitate —, termodinamica spiritului ar trebui să ne îndemne a reflecta mai bine la cîteva mari probleme (era să spunem: mari platitudini) ale omului cultivat, de pildă asupra problemei morţii. Există într-adevăr probleme „eterne" care sfîrşesc prin a se eroda şi degrada. „Cunoaşte-te pe tine însuţi", de la Delfi, este o asemenea problemă. Cine să se cunoască? Eu Tersit? eu Smerdiakov? — Iar problema morţii este şi ea una din acelaşi aluat.

Ne tînguim, pretindem să filozofăm, exclamăm „Le roi est mort!" în legătură cu situaţia, perfect acceptabilă şi normală, de-a avea o măsură a vieţii. Am dori eternitatea

sau cel puţin prelungirea unei vieţi ce n-are sens decît prin finitudinea ei. Dar în felul acesta jalea de a fi muritor creează omului o perfectă iresponsabilitate. De o parte, libertinul sfîrşeşte prin a crede că „totul e permis“, de vreme ce nimic nu supravieţuieşte; pe de altă parte, aspirantul la o *altă* viaţă plasează altundeva împlinirea sa, ori, dacă e credincios, se lasă copleşit de răspunderi ce-l fac în realitate iarăşi iresponsabil (doar cîte un Platon sau credinciosul lucid ştiu ce să facă din *această* viaţă, în perspectiva alteia, de dincolo).

Cu cît mai adîncă şi omenească decît a morţii nu ar fi problema ivirii în viaţă! Nu ieşirea din viaţă ar trebui să ne uimească şi dea de gîndit, ci intrarea în viaţă. Au trebuit să se focalizeze atîtea generaţii, atîtea coduri genetice, energii şi fluizi, pentru ca fiecare dintre noi să-şi fi făcut apariţia pe lume. Ce extraordinar *kairós* a făcut cu putinţă vieţile noastre? Şi cum să nu devii *responsabil* în faţa unui asemenea prilej, ce ne-a fost hărăzit?

Teologul Paul Tillich vorbea despre marele *kairós* al istoriei, apariţia Mîntuitorului. Este oare o blasfemie, faţă de o lume pentru care totul ar fi o *Imitatio*, să ne gîndim la *kairós*-ul reprezentat de fiecare om adevărat? Este o blasfemie să ne gîndim la *kairós*-ul culturilor?

Într-un veac în care există atîţia specialişti ai morţii culturilor şi ai sfîrşitului celei europene, ar fi poate potrivit să ne gîndim la miraculoasa ei naştere. Şi atunci, specialiştilor morţii, cu un La Bruyère în frunte, care declara că „tout est dit et l'on vient trop tard depuis plus de 7 000 ans qu'il y a d'hommes et qui pensent", le-am putea spune pur şi simplu: Totul nu e încă spus. Să aşteptăm *kairós*-ul următor.

CUPRINS

Culegere şi paginare pe calculator
HUMANITAS

Comanda nr. 30152
Regia Autonomă a Imprimeriilor
Imprimeria „CORESI" – Bucureşti
România

